EX-BIBLIOTHECA
MAJORIS SEMINARII
BITURICENSIS

REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

TROISIÈME ANNÉE

DÉCEMBRE 1902 A DÉCEMBRE 1903

PARIS
C. NAUD, Éditeur
3, RUE RACINE, 3

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2
R23
année 3

LES BASES DE LA MORALE

ET LES RÉCENTES DISCUSSIONS

On parle depuis un certain temps d'une « crise de la morale ». Nous ne protesterons pas contre cette expression, pas plus d'ailleurs — hélas ! — que contre les constatations qu'elle résume. Nous remarquons seulement qu'on en parle bien tard. Au vrai, la crise de la morale date du jour où celle-ci conquit son autonomie comme science et se sépara de la Religion.

Si et en quel sens cette séparation fut regrettable ou heureuse, nous aurons à nous expliquer sur ce point ; mais, quant aux résultats, nul ne saurait contester qu'ils furent passablement anarchiques. Là où la Religion faisait l'unité, la divergence des métaphysiques ou la négation de toute métaphysique ont produit l'émiettement des doctrines. Il en est ici — tout se tient — comme des conceptions politiques, lesquelles s'en vont à tous les points de l'horizon, depuis la dénonciation du vieux pacte qui les rendait solidaires de la foi religieuse.

De temps à autre, cependant, l'attention se trouve éveillée d'une façon spéciale sur cette situation séculaire. Le coup de trompette d'un leader occasionne ce réveil et donne lieu, de la part des tenants des doctrines adverses, à des explications nouvelles.

Tout récemment (janvier 1901 et février 1902), M. Brochard publiait, dans la *Revue philosophique,* des articles qui voulaient être retentissants, qui le furent en effet, et que tous les organes compétents discutent encore.

La *Revue de Philosophie* a le devoir de dire son mot, et nous sommes heureux de la représenter dans ce champ clos, quoique nous ayons ailleurs formulé notre avis, du moins d'une façon sommaire (1).

Les tendances nettement manifestées par M. Brochard, et acceptées d'ailleurs par quelques-uns de ses critiques, sont les suivantes.

Premièrement : Détacher la morale de la religion d'une façon complète. — On eût pensé que c'était fait. Mais non ! On trouve dans notre morale officielle un reliquat de la morale chrétienne indûment conservé par les illusions éclectiques, à savoir l'idée d'*obligation* et les idées connexes : *conscience, péché, responsabilité, sanction.*

On ajoute qu'il conviendrait de détacher la morale non seulement de la religion, mais encore de la métaphysique. Mais ici les idées sont flottantes et, autant que nous en puissions juger par le peu qu'on nous dit, contradictoires.

D'une part, en effet, on affirme l'insuffisance de la morale dite positive, laquelle, précisément, entend se séparer de toute métaphysique ; et, d'autre part, on n'écarte l'*impératif* traditionnel que pour réinstaurer l'*optatif* des Anciens ou le *persuasif* de M. Fouillée, lesquels, je pense, reposent sur une métaphysique.

En y regardant de plus près, il semble que la métaphysique qui est exclue, c'est la métaphysique de Dieu. Non qu'on la nie — on s'en défend du moins, et le langage prend ici des tournures qui, à force de prudence, ont paru à certains cauteleuses — mais on l'exclut de la morale, qui, prétend-on, doit pouvoir se passer de son concours.

Nous reviendrons sur cette prétention ; mais constatons — ce nous est un agréable aveu — que les articles de M. Brochard, comme ceux d'ailleurs qu'il a jusqu'ici provoqués, agitent admirablement la matière, et qu'ils nous montrent à merveille

(1) Cf. *Revue philosophique*, mars 1901.

ce que nous avons à dire pour établir notre position, qui est — on s'en doute — celle du péripatétisme chrétien, autrement dit, du *Thomisme* (1).

I

Nous ne voulons pas nous attarder sur le cas de la morale dite *positive*. Ne la confondons pas avec ce que nous appellerons plus loin la *partie positive* de la morale. Mais ceux qui entendraient par là une étude purement objective des faits moraux, s'interdisant de dire aux hommes ni ce qui leur *convient,* ni ce qu'ils *doivent* — ceux-là ont besoin qu'on les avertisse qu'ils tournent le dos au genre humain ; que s'ils conservent un mot cher à l'instinct universel, ils le vident de tout contenu et n'ont plus le droit de parler de morale.

Qu'est-ce, en effet, qu'une morale, au sens universel de ce terme ? C'est « l'ensemble des règles qui doivent diriger l'activité libre de l'homme (2) ».

A vrai dire, on ne saurait disputer sur des mots, et ceux-ci ne signifieront jamais que ce qu'on veut leur faire dire ; mais du moins faudrait-il avouer nettement que la morale dont on parle n'est qu'une pure et simple *histoire naturelle,* ou, si l'on veut, une *technique de l'action,* bornant son ambition à décrire les procédés variés ou communs de l'activité humaine, au point de vue psychologique ou sociologique. Or, c'est ce dont on se garde. On entretient de parti pris l'équivoque, et l'on escompte les avantages de la doctrine, comme si elle impliquait une orientation nouvelle et une réelle *direction.*

Qui ne voit ici le quiproquo et la contradiction flagrante ? Qui ne voit, disons mieux, percer le ridicule, à travers toute cette assurance doctrinaire ? Voilà des moralistes enflammés d'espérance, tranquilles désormais sur l'avenir humain, parce qu'ils nous ont mis sous les yeux la description de ce que

(1) Brochard : *loc. cit.*, pp. 136, 139.
(2) Littré : *Dictionnaire.*

l'homme fait, en prenant soin d'ailleurs de nous dire qu'il ne peut pas faire autre chose, et que, le pût-il, il n'aurait pour cela nulle raison !

Point de *devoir;* point de sens à ce qu'on appelle le *bien;* pas davantage de *libre arbitre;* mais le déterminisme et ses lois — entendez par ce mot loi l'expression schématique de ce qui *est,* sans nul souci de ce qui *doit* être. Comment parler ensuite de moralité ? Comment cadrer avec le sentiment commun de tous ceux qui invoquent une morale, et qui ne l'invoquent sans doute que pour trouver un sens et une orientation à l'appétit du mieux qui est en nous ?

Les partisans de la morale positive auront beau faire, ce que tout le monde réclame de la morale, c'est une *règle.* Une règle *impérative* ou simplement *conseillère,* c'est une autre question ; mais une règle. Quiconque répond par des *tableaux* et se déclare, par-dessus le marché, déterministe, doit en bonne foi se refuser l'emploi d'un mot fatalement équivoque, et au lieu de dire : *morale,* il doit dire, et ce ne sera pas une injure : *histoire naturelle des mœurs.*

Mais, au fait, comment veut-on qu'un homme conscient de lui-même soutienne une attitude pareille ? On ne s'oppose pas en vain à la nature des choses et à sa propre nature. Celui qui nie dogmatiquement le libre arbitre pose, en vivant, le libre arbitre. Quand il écrit : Tout est fatal, il ne croit à aucun degré qu'écrire cette phrase soit pour lui-même fatal. Il vous le dira, si vous le poussez à bout, et il ajoutera au besoin qu'il est fatal qu'il vous le dise, ou même qu'il est fatal qu'il déclare fatale cette affirmation. Mais s'il s'exprime ainsi, courant vers l'infini à toute vitesse, c'est qu'il continue son article, au lieu de saisir en lui-même le contenu réel de ses actes. Derrière ce bouclier sophistique où il s'abrite à chaque passe, on peut voir transparaître, agissant, ce qu'il ne peut nier qu'en paroles ; sous toutes ses négations successives subsiste une claire affirmation qui laisse voir, à côté de *l'homme-objet,* que sa dialectique démontre et déclare automate, *l'homme-sujet,* pour qui le fait même de vivre porte avec soi la liberté.

Or, quand on pose le libre arbitre, on est fatalement entraîné

à en chercher la loi, et quelque effort qu'on fasse d'autre part pour se cantonner dans les *faits,* pour désavouer, en décrivant la loi, toute prétention *directrice* ou à plus forte raison *juridique,* la nature est plus forte : l'instinct inné déjoue ce suicide moral impossible, et il est curieux de voir, en examinant de près les systèmes les plus intransigeants d'apparence, combien le parti pris du début craque de toutes parts, au cours du développement de la doctrine.

Au fond, nul philosophe ne se tient dans un point de vue purement *positif* ou *statistique.* Ces mots : *il faut, on doit, il convient ;* ces autres mots : *vertu, noblesse, beauté morale, bien, mal, mérite, démérite,* etc., tous mots vides de sens dans l'hypothèse, reviennent constamment. Et que serait-ce, si au lieu de lire simplement leurs travaux écrits sous la lampe, on regardait vivre ces hommes ! On aurait vite fait de s'apercevoir qu'ils jugent en réalité comme tout le monde, et que leur morale instinctive, confirmée par l'action, peut prendre son parti de se voir contredite en paroles.

Ce n'est pas à dire que la morale ainsi conçue n'ait point de conséquences néfastes. La thèse et l'antithèse ont beau se croiser, et en partie se neutraliser, la première garde une part d'action, et cette action trouve trop de complicité dans l'homme pour n'y pas produire des ravages.

Quand M. de Roberty aura achevé son grand travail (1) et que, partisan de la morale « adulte », succédant aux sciences « enfantines », il aura convaincu son disciple qu'il faut « cesser de dire : *On doit,* pour se contenter de dire : *Cela est* », son disciple ne pourra lui répondre qu'une chose : *Que cela soit !* Que la nature en marche prenne pour aboutir les chemins qui lui conviennent ! je n'ai point à favoriser son action ; je suis mené par elle, bien loin que je puisse la mener moi-même, ne fût-ce que dans l'étroit domaine où mon action se débat. Laisser faire, laisser passer, c'est donc tout ce que j'ai à faire. — Reste alors, pour diriger nos actes, l'orientation de l'instinct, riche sans doute en déterminations vertueuses, mais riche plus encore de

1 *Essais sur la Morale considérée comme Sociologie élémentaire,* Paris, Alcan.

misères; et quant à ce qu'on nomme *respect, mépris, bien, mal, mérite, démérite, remords, conscience...,* comme ce ne sont plus que des mots, ou, si l'on veut, des *expressions symboliques,* notant en termes de conscience notre intérêt vital ou nos acquisitions ataviques, l'homme renseigné cessera de les prendre au sérieux, et s'accusera, s'il s'y surprend fidèle, de superstition et de fétichisme. Que demeurera-t-il alors? La force, et, dans de rares sujets, de beaux instincts sans justification possible et en perpétuelle tendance à décroître.

Mais laissons cela.

Si la morale positive ne suffit pas, est-ce une raison pour se jeter tout d'un coup dans la morale religieuse? — Non. Nous parlons philosophie, et il n'est pas douteux qu'en philosophie on ne puisse établir une morale complète. Les philosophes chrétiens s'y sont essayés comme les autres, ils ont réussi, et il suffit de citer Leibnitz, Bossuet, Descartes, Malebranche, et tant d'autres, pour faire savoir que nous ne sommes point exclusifs, et que la constitution d'une morale ne requiert nullement, à nos yeux, l'adhésion au surnaturel révélé.

S'il s'agissait d'efficacité, peut-être dirions-nous autre chose ! Nous rendrions hommage à toute conscience élevée et à toute intégrité individuelle; mais, au point de vue social, nous dirions, sans en rougir le moins du monde, ce qui a toujours été et sera toujours la thèse catholique, à savoir qu'il n'y a pas de moralité possible sans religion, et qu'il n'y a pas de religion vraie et par conséquent *totalement* efficace que la nôtre.

Voilà pourquoi, je le dis en passant — je l'ai dit ailleurs plus au large (1) — notre idéal social, à nous catholiques, ne saurait être un idéal exclusivement moral; c'est un idéal religieux.

Ce n'est pas une raison, du reste, — et je l'ai dit aussi, — pour qu'à côté de l'idéal nous refusions de faire place à la réalité vivante. La société ne peut se construire un idéal que par le consentement réputé unanime de ses membres, et puisqu'en notre temps l'unité religieuse est rompue, une seule chose est

(1) Cf. *Le Patriotisme et la Vie sociale : L'Église et l'État,* Paris, Lecoffre.

équitable et prudente, c'est de vivre en paix dans le respect mutuel et sur les bases d'une liberté contenue seulement par les bornes que la morale naturelle peut fournir.

En d'autres termes, nous adhérons, pratiquement, à la laïcisation de la morale politique, tout en regrettant les dissidences qui rendent cette laïcisation nécessaire. Au point de vue individuel, nous faisons effort pour conserver à la morale son appui religieux, persuadés que là seulement se trouve la garantie de résultats étendus et durables.

Mais, dans un cas comme dans l'autre, individuellement ou socialement parlant, il ne s'agit que d'efficacité.

Au point de vue doctrinal, la morale peut très évidemment se constituer à elle seule, et j'ajoute que cette vérité ne fut jamais méconnue de nous ; car si, pendant des siècles, les théologiens furent à peu près les seuls moralistes, c'est en raison d'une répartition du travail différente de la nôtre, nullement en raison de cette conviction que toute morale fût essentiellement religieuse. On distinguait fort bien entre ce qui ressort des principes rationnels et ce qu'on extrait ou peut extraire des principes de la révélation chrétienne.

Dans la *Somme théologique,* monument de science morale incomparable, la distinction dont je parle, constamment formulée, pourrait se symboliser par la forme même dans laquelle est coulée la doctrine. Le *sed contra* qui suit les objections à la thèse représenterait l'autorité révélée, et le corps de l'article, sa justification rationnelle. Supprimez le *sed contra,* il n'en reste pas moins toute une philosophie, qui est ici celle d'Aristote, philosophie qui se suffit à elle-même, ou peut se suffire, nous verrons plus loin à quelles conditions.

Mais si la morale philosophique peut sans dommage se séparer de la religion, il faut encore savoir ce que cette séparation va produire.

Pour quelques-uns, dont M. Brochard prend la tête, elle impliquerait le sacrifice de notions que tout le monde jusqu'ici croyait être intangibles.

Devoir, obligation, conscience, péché, responsabilité, sanction future, tout cela devrait disparaître, comme entaché d'un vice religieux, et se verrait relégué dans des recueils théologiques qu'on ne veut point mépriser, mais qu'à coup sûr on ne consulte guère.

Voilà qui est grave ! Voilà qui porte à se demander si la morale est en train de devenir un dilettantisme, et quand on songe, d'autre part, à l'esprit qui préside d'ordinaire à cette prétendue *distinction* du domaine religieux et du domaine *laïque,* distinction qui est bel et bien, pour la plupart, une *exclusion,* on se demande si nous allons revenir au paganisme.

Il faut y regarder de près ; par les sommets, sans doute — nous ne pouvons pas songer à établir ici toute une morale — mais nous voudrions débrouiller de trop manifestes confusions, montrer les bases de la morale philosophique telle que les philosophes chrétiens l'ont toujours comprise, et en quoi la doctrine de ceux-ci se rapproche ou diffère des principaux points de vue mentionnés au cours de la présente discussion, à savoir celui de *Kant,* celui des *Éclectiques,* celui de la morale *positive,* enfin celui qu'on nous propose au nom de toute l'*antiquité.*

II

La morale purement positive écartée, une nécessité primordiale s'impose : constituer l'idée de *valeur,* autrement dit, l'idée du *bien,* en laissant provisoirement à ce terme toute la généralité nécessaire.

D'où tirer cette idée, c'est le problème fondamental de toute morale.

Pour Kant, l'idée de *valeur* ne saurait se tirer d'un ordre de choses *en soi :* ce serait toucher à l'*Être* et réinstaurer la métaphysique. Il faut qu'elle sorte du *sujet,* qu'elle procède de la volonté elle-même, par un phénomène mystérieux que le mot *autonomie* ne suffit pas à éclaircir, mais qu'il *faut* accepter, parce que... Il n'y a pas de parce que, et en supposer un, c'est

déjà s'égarer dans des domaines défendus : « Mettre en cause le devoir, c'est déjà contrevenir au devoir. »

Dans cette doctrine, l'ordre des concepts moraux se présenterait à peu près ainsi : Au commencement était le *devoir*, loi primordiale, universelle, indiscutable, fait premier, sans autre raison que lui-même, « sans généalogie », comme le Melchisédech de saint Paul, fondant tout le reste et n'étant point fondé, jouissant, en un mot, de tous les privilèges d'un *premier principe*.

Au-dessous de cette notion, et s'appuyant sur elle, le *bien*, lequel se définirait entièrement et exclusivement par l'*obéissance à la loi* ou au *devoir*, et enfin la *vertu*, ou disposition habituelle à la pratique du bien.

On a trop bien montré l'étrangeté de ce système, et sa fragilité, et ses contradictions internes pour que nous poursuivions sa réfutation, laquelle, d'ailleurs, n'entrerait point dans notre objet. Notons seulement, en vue de mieux marquer notre propre route, le point précis où nous abandonnons celle de Kant. Car, en dépit de l'apparence, nous le suivons quelque peu, non, à vrai dire, dans l'impossible voie où il engage son système, mais dans celle des raisonnements qui semblent l'y avoir conduit.

Kant, en effet, pour établir sa notion du *devoir*, semble être parti de cette idée empirique que la valeur d'un homme, en tant qu'homme, n'a de sens que par la moralité elle-même ; que l'homme est *bon* alors qu'il accomplit le *devoir*, et que si cette notion-ci n'est *donnée* et acceptée dès l'abord comme principe, on doit verser — au choix — soit dans une idée fausse, soit dans un cercle vicieux : une idée fausse si l'on prétend définir le *bien* en dehors de la moralité elle-même ; un cercle vicieux dans le second cas, à savoir en définissant l'homme de bien : celui qui fait son devoir, et, d'autre part, l'homme de devoir : celui qui fait le bien.

Ce raisonnement serait exact si le mot *bien* n'avait pas ici un sens équivoque. Il y a le bien *moral*, et il y a le bien *onto-*

logique ou le bien *en soi*. Celui-ci, à vrai dire, Kant l'ignore; mais nul n'est obligé d'en passer par cette exclusion. Or, cette distinction établie, il est facile de voir que l'argument susdit n'a plus de prise. On concédera que le bien *moral* se définit par le *devoir;* et rien n'empêchera de dire ensuite que le devoir lui-même se définit par le *bien;* mais en l'entendant cette fois du bien *en soi,* c'est-à-dire de l'ordre voulu de la nature, des fins vers lesquelles elle nous lance, de l'idéal que la raison conçoit comme sa règle.

Il y a donc là trois termes, et non pas seulement deux. Il y a le *bien moral,* qui fait la *valeur morale* de l'homme ; il y a le *devoir* ou *obéissance à la loi,* en quoi consiste cette valeur. Mais la loi elle-même, ou le *devoir,* n'auraient-ils point d'objet, et ne se définiraient-ils point par quelque chose? Kant répond : Non, forcé qu'il est, après avoir exclu *la raison pure,* de bâtir sans elle sa doctrine, dût-il même la bâtir en l'air.

Et c'est ici que nous nous séparons de ce philosophe. Nous disons : La loi morale, ayant pour objet de régir l'homme, doit l'orienter vers quelque chose, tout comme les lois de la nature orientent les agents de la nature vers des résultats définis, par le moyen des propriétés qu'ils possèdent.

L'agent moral est une *personne;* mais il est aussi une *chose,* et si, comme *personne,* il peut être appelé *bon* par la seule considération de l'obéissance au *devoir,* en tant que *chose,* il sera bon quand il sera parvenu, moyennant le travail moral, à réaliser le type d'être humain que sa constitution porte en germe et que sa raison peut concevoir.

En d'autres termes, je serai bon si j'obéis en tout à la loi morale ; mais pour que la loi morale ait un sens, il faut qu'elle-même puisse être envisagée comme bonne, et elle ne le peut, si la raison, la regardant à l'œuvre, ne la voit accomplir un travail et concourir à des résultats justifiables.

Mais il s'agit de savoir quels sont ces résultats, quel est ce travail. Quel but, aux yeux de la raison, peut justifier l'empire de la loi? Que veut-on de nous, quand on nous parle de *devoir,* de *vertu,* de *loi morale,* ou simplement du *bien?*

Qu'est-ce que le bien? Où se rencontre-t-il? De quels éléments est-il formé? En vue de rencontrer quoi nous invite-t-on à courir — et au prix de quel labeur! — l'aventure de la vie morale?

Ici se séparent les écoles que n'ont pu entamer jusqu'ici ni les fins de non-recevoir de la morale dite *positive,* ni le haut arbitraire de l'*impératif catégorique.*

Elles se séparent, disons-nous, est-ce bien vrai?

Au fond, pour qui regarde de près, toutes les écoles, sous un vocable ou sous un autre, conçoivent le souverain bien à peu près de la même manière. Elles n'en font point l'aveu; mais, à chaque pas, la force des choses les poussant, elles manifestent des tendances uniformes, et elles esquissent des gestes qui devraient, à chaque carrefour qu'elles rencontrent, leur imposer le même chemin.

Voyons d'abord ce fond des choses, et disons que, de gré ou de force, ouvertement ou non, tous les systèmes, en y comprenant même ceux que je viens de dire, intègrent le souverain bien de deux éléments : un élément idéal, que ce soit l'*ordre,* la *perfection,* le *progrès de l'humanité,* la *volonté de Dieu,* ou autre chose; et un élément de sentiment : *bonheur individuel, satisfaction* du *sentiment social, sympathie, piété, amour du risque,* ou autre chose encore.

Tout le monde comprend, en effet, que la loi de l'homme ne doit pas tourner contre l'homme; que les instincts moraux n'étant qu'une des formes de l'action de la nature en nous, ne peuvent pas tendre à la destruction douloureuse de cette portion de nature que représente l'être humain; mais au contraire à son épanouissement dans la joie.

Tout le monde comprend aussi que la loi de l'homme, fragment de nature, ne peut pas se définir simplement par des considérations subjectives; que le bonheur, conçu comme un état de la sensibilité, ne saurait être une norme suffisante par

elle-même, et qu'en dehors de ce que peut *sentir* un sujet, il y a des choses qu'il *doit* faire, ou qu'il lui *convient* de faire ; d'autres qu'il *doit* éviter, ou qu'il lui *convient* d'éviter ; et quiconque obéit *contre soi* à ce devoir ou à cette convenance (peu importe ici lequel des deux) recueille l'estime universelle, au lieu d'encourir le ridicule qui s'attache à l'homme qui bâille aux chimères et les poursuit à ses dépens.

Il est curieux de voir, sur ce dernier article, combien se débattent étrangement contre l'évidence et contre la *grâce victorieuse* de l'instinct les partisans de certaines doctrines.

Stuart Mill veut justifier l'*utilitarisme,* et il recourt, dans ce but, à ce qu'il appelle la *qualité* des plaisirs, ne voyant pas qu'il saute dans l'*absolu* et dans l'*objectif,* sous prétexte de démontrer qu'on peut se tenir sur le terrain de la *personne.*

Nietzsche, après avoir condamné la recherche de toute *vérité* comme « indifférente ou mauvaise » — sans nul doute excepté la sienne — n'en déclare pas moins l'homme « vénérable en tant que *réalité* », ce qui n'est autre chose que de ressusciter l'homme en soi, et avec lui une norme objective des valeurs.

Kant, le philosophe du monde qui a le plus fait effort pour enfermer le sujet moral en lui-même et le rendre, comme il le disait, *autonome,* a détruit de ses propres mains son ouvrage, avec sa théorie de *l'humanité fin en soi.*

Tout récemment, de piquants exemples de ce genre d'accidents arrivés à des philosophes étaient cités par M. Second dans son intéressante *Revue générale* (*Revue philosophique,* septembre 1902). C'est, entre plusieurs autres, le cas de M. Kreibig, qui commence par dire : Le concept de *valeur* est purement subjectif dans son origine et sa signification réelle. Et plus loin : Le concept de valeur est objectif eu égard à une évaluation qui serait l'acte d'un sujet idéal (!). On part ainsi de l'utilitarisme le plus rigide, pour arriver à quoi? Au *Magnanime* d'Aristote, dont l'état d'âme est la mesure de toute vertu.

Bref, on a beau se débattre, l'idéal moral nous prend trop, et sa valeur *ontologique* s'impose trop pour que nous puissions nous tenir, même le voulant, à un point de vue purement

psychologique. L'ontologisme est un mal incurable, parce que ce mal est notre nature même. On pose dans l'*être*, invinciblement, cette idée de *valeur* qu'on eût voulu laisser dans le sujet. On affirme au début qu'elle n'est relative qu'au *sentiment* ou au *désir*, ou en général à la personne, et finalement on la traite comme relative à une hiérarchie des *choses*. C'est que la vie suit son chemin tranquille au-dessous des systèmes ; elle se rit d'eux, sûre d'aboutir où va son flot, et comme la mer polaire brise les glaces qui l'enferment à chacun de ses mouvements, ainsi l'instinct moral brille et circule à travers les îlots de glace des négations.

Il faut pourtant que nous prenions les systèmes comme ils veulent être pris, et que nous envisagions, pour les juger, leurs affirmations doctrinales, dussent-elles être contredites — heureusement parfois — par les déductions pratiques qu'ils en tirent.

Or, certaines divergences peuvent s'expliquer sans doute par des questions de mots, telles qu'il pourrait y en avoir entre partisans de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche ou de Bossuet, lesquels, je le montrerai, s'expriment différemment et prétendent au fond la même chose. Mais il en est de plus profondes, et elles consistent en ce que certains prétendent sacrifier plus ou moins l'un à l'autre un des deux éléments en présence : élément idéal ; affirmation d'un gain pour qui consent librement à le suivre. Elle consiste ensuite en ce que tous ne donnent pas à ces deux éléments la même importance relative ; en ce qu'ils ne les font pas dériver de la même source ; en ce qu'enfin ces deux termes sont mis en rapports variés avec l'idée d'obligation, si tant est qu'on ne sacrifie point cette dernière, au nom d'une prétendue incompatibilité entre la notion d'un idéal *imposé* et celle d'un bonheur vers lequel la nature à elle seule nous pousse.

C'est ici qu'il faut être précis ; car c'est faute de l'avoir été que des hommes comme M. Brochard tombent dans des con-

fusions plus faciles à apercevoir qu'à relever de façon claire. Nous allons essayer toutefois, et dans ce but, de montrer tout d'abord comment la question doit se poser, sachant que c'est là que les obscurités ultérieures prennent leur source. Toujours, dans la science comme dans la mythologie grecque, les Ténèbres sont les filles authentiques du Chaos.

Pourquoi, en effet, M. Brochard veut-il qu'on se range, en philosophie, à une morale sans obligation ni sanction ? C'est parce qu'une morale philosophique doit être *eudémoniste,* comme celle des Anciens, comme celle de Descartes, de Malebranche, et de tous les philosophes purs, excepté Kant et ses adeptes, et que d'ailleurs l'*eudémonisme* exclut avec évidence — pense-t-il — les idées d'obligation et de sanction future. Il faut donc démontrer qu'il y a là une erreur, erreur en soi, erreur au point de vue de l'histoire des doctrines, et cette erreur consiste en ce que M. Brochard, qui reproche aux Éclectiques d'avoir mal compris l'*eudémonisme,* retombe à cet égard dans les mêmes confusions, et conclut aussi mal, bien que ce soit en sens inverse. Les Éclectiques repoussent l'eudémonisme pour conserver l'obligation ; M. Brochard repousse l'obligation pour conserver l'eudémonisme. Le point de départ de l'erreur est le même : on n'a pas vu nettement ce que comporte l'eudémonisme, parce qu'on n'a pas vu nettement ce qu'il est, d'où la nécessité pour nous d'en reprendre la thèse, à partir du moment où ce système se sépare des autres pour prendre une route à part, route que nous tracerons d'autant mieux que nous sera mieux connu le carrefour des doctrines, j'entends de celles qui ne se refusent pas dès l'abord à toute discussion, comme les tenants de la morale *positive,* et qui acceptent d'envisager l'homme comme *objet,* n'étant pas de celles qui se sont fermé d'avance la route des objets, ou qui prétendent en déduire la notion de la moralité elle-même.

Tout le monde constate que l'homme cherche son bien, et que chacun ne diffère de chacun que par la manière de l'entendre.

Accepter ce point de départ, ce n'est rien être encore en morale ; c'est observer un fait, voilà tout, et consentir à ce fait, comme à une donnée du problème à résoudre, c'est simplement se rendre compte de ce qu'il y aurait de vain à vouloir régir l'homme sans tenir compte de sa nature.

En tant que sujet de la loi morale, l'homme n'est pas autre chose qu'un appétit de bonheur à régler. Si l'homme n'avait aucun désir, la morale serait inutile, de même que le régulateur est inutile dans une machine où ne se manifeste aucune force.

Or, le désir foncier de l'homme est entièrement relatif à son bien ; car ce désir n'est autre chose que l'impulsion de son être, et l'être humain, comme tout être, tend à son plein épanouissement, qui est *son* bien d'abord, et, par son bien, *le* bien.

Il est donc clair, *a priori* comme après enquête, que le moteur premier de l'homme, sa nature même, en tant qu'être à régir, c'est l'appétit du bonheur, en entendant par là la recherche instinctive de l'épanouissement plein de son être. Et comme, évidemment, la *nature* est à la base de tout ; comme l'impulsion première doit se retrouver au fond de toutes ses transformations, il est certain qu'en toute manifestation volontaire on devra découvrir comme résidu dernier, ou pour mieux dire, comme composant total, comme *substance,* un appétit de bonheur.

Mais il s'agit de savoir en quoi consiste, comme dans sa matière, ce bonheur désiré dont l'instinct ne fournit que la forme. En quoi consiste, au vrai, le bien que nous cherchons ? Cela ne va pas de soi ; car nous ne nous connaissons pas nous-mêmes. Il serait fort possible que notre élan premier nous portât vers un but qui ne serait bon pour nous qu'en apparence, et que le vrai fond de nos aspirations fût ailleurs.

Or, c'est ici que les systèmes se divisent.

Et la source des divisions n'est pas difficile à apercevoir.

Le bonheur que recherche l'homme peut se comprendre doublement : comme un état de la sensibilité, qui n'aurait rapport qu'au sujet, et dont le sujet seul serait juge ; de sorte que, si je suis content, il n'y ait pas lieu de me demander autre chose ; ou bien, on peut comprendre le bonheur comme un état

de l'homme total, envisagé comme un objet de nature, et dont il appartient à la raison de juger la valeur et de déterminer les conditions.

On n'est pas sans apercevoir quelle différence profonde sépare ces deux points de vue l'un de l'autre.

Confier à la *raison* le soin de déterminer le bonheur qui convient à l'homme considéré comme *objet,* c'est tout autre chose que de proposer tout d'abord la jouissance à la *sensibilité* du *sujet,* et de mettre ensuite la raison au service de cette recherche.

Ici, la raison ne s'emploie qu'à chercher des moyens ; là, elle désigne le but lui-même. Dans un cas, il s'agit de *sentir;* dans l'autre cas, il s'agit d'*être*. Il y aura lieu de voir si le *sentir* ne suit pas nécessairement l'*être*, et si le sujet moral, une fois constatée cette liaison des choses, n'a pas le droit ou même le devoir d'y consentir ; mais ce consentement de l'agent aux attentions de la nature ne fera toujours pas que le *principe* d'où il part, le *motif* qui le meut, ce soit la jouissance en elle-même. Dans le premier cas, au contraire, c'est elle qui est le *motif* et le *principe*. On refuse de voir ou d'admettre que la jouissance, en tant que telle, n'est pour la nature qu'un moyen, alors qu'elle est en marche, et, quand elle est au terme, un repos de l'appétit dans le bien possédé, repos qu'il ne faut pas confondre avec le bien lui-même.

Or, ceux qui tiennent cette position, et qui déduisent en partant de ce point leur morale, ce sont des *hédonites*.

Ils disent à l'homme : Jouis, c'est pour cela que tu es en ce monde. Le bien que tu cherches, c'est la joie. C'est vers elle et *pour elle* que la nature te pousse. Le fait universel, n'est-ce pas la marque d'une *intention ?* Or, le fait universel est celui-ci : chercher la joie quand elle manque ; s'y reposer, quand on la trouve, comme dans un terme valant par soi et n'ayant nul besoin d'une justification ultérieure. La plus grande somme de jouissances, la moins grande somme de souffrances, c'est donc la loi de la vie, il n'y a pas à se préoccuper d'autre chose.

Il ne s'ensuivra pas qu'il faille vivre au hasard, ne penser

qu'au plaisir du moment, et se jeter ainsi dans des aventures où le bonheur irait trouver sa perte.

Il y en a qui le prétendent, et ce sont les radicaux du système. Calliclès plaide leur cause dans le *Gorgias* de Platon, et Aristippe de Cyrène fut, dit-on, leur docteur. Les leçons de Socrate n'empêchèrent pas cet homme grave de prétendre que le tout de l'homme est dans le plaisir actuel, et le plaisir des sens avant tout autre. C'est la morale de l'animal, ou de l'être de passion qui lui ressemble, ou du romantique échevelé qui fuit l'esprit *bourgeois,* et qui trouve bon, dans ce but, d'affranchir son action de toute règle, même celle que lui fournirait le souci de sa propre sécurité, ou d'un lendemain pour ses joies.

Mais, en général, les philosophes entendent d'autre façon l'*hédonisme*. Ils ne se défendent pas de remarquer que la vie est compliquée, notre nature aussi; qu'il y a en nous et en dehors de nous des pièges tendus, à l'égard desquels il convient de se mettre en garde, et des ressources cachées qu'on ne peut exploiter qu'en mettant à la base de son activité la prudence.

Or, cette nécessité suffit, estime-t-on, pour donner lieu à une morale complète. On y rattachera la plupart des préceptes dont le consentement universel des hommes ou tel milieu spécial impose l'acceptation; on distinguera entre plaisirs stables et plaisirs fugitifs, plaisirs mélangés et plaisirs purs, ou même entre plaisirs nobles et plaisirs bas, ne voyant pas que, pour *qualifier* ainsi les plaisirs, il faudrait une norme de valeurs, et que cette norme ne pouvant se tirer du plaisir même, elle nous ramènerait au *bien en soi.* Bref, pour mieux distinguer de la première une doctrine que l'on voudrait moins grossière, on efface l'étiquette *hédonisme,* et l'on met : *utilitarisme.*

Mais les mots n'y font rien. Les conclusions de détail, à leur tour, bien qu'infiniment importantes en pratique, ne changent rien non plus à la doctrine.

Somme toute, et quoi qu'en pense M. Brochard, l'*hédonisme* et *l'utilitarisme* se rencontrent dans l'unité d'un même principe. Si les conclusions sont diverses, il en faut faire honneur soit à la moralité personnelle des auteurs, soit au souci qu'ils ont de présenter une doctrine adaptable à un milieu moral élevé, soit

à leur illogisme inconscient, toutes raisons dont la critique philosophique n'a point à tenir compte.

Au fond, qu'elle s'appelle *hédonisme* ou *utilitarisme,* que ce soit celle d'Eudoxe ou celle de Bentham, celle d'Épicure ou celle de Stuart Mill, cette morale présente un vice fondamental et irrémissible. Elle oriente tout l'homme et toute la vie intérieure ou extérieure de l'homme — je ne dis pas vers le *sujet,* ce qui serait trop beau, mais vers un *état du sujet,* nous transformant ainsi, nous et tout ce qui nous touche, en une simple machine à plaisir.

Prendre nos facultés, notre être : âme, corps, volonté, sensibilité, et les objets mêmes qui nous entourent : famille, amis, patrie, humanité, et tout ce qui sollicite nos meilleurs instincts : travail, dévouement, grandeur intellectuelle et morale ; mettre tout cela au pressoir pour en faire de l'essence de plaisir, comme on fait de l'essence de rose ou de benjoin, voilà, en dépit qu'on en ait, le tréfonds des conseils qu'on nous donne.

Tout cela n'est nullement *voulu,* je le sais; personne plus que moi ne rend justice à la hauteur de vues, même à la grandeur d'âme de certains utilitaristes. Mais la vérité a ses droits. De ce que la plupart des morales aboutissent, en gros, aux mêmes préceptes; de ce que l'instinct d'adaptation corrige en cours de route les idées subversives, par le moyen de ces tricheries logiques que les esprits subtils trouvent sans y penser, il n'en faut pas conclure qu'il faille laisser ces idées faire leur route. Car s'il faut manquer de logique pour aboutir au vrai, c'est que les principes dont on part sont de mauvais principes, et il reste toujours cet immense danger que l'opinion publique, déclinant peu à peu, comme c'est sa pente naturelle, ne s'habitue à fixer ses regards du côté de principes indulgents plutôt que sur les conclusions gênantes, et que nous ne glissions ainsi dans le sens de la barbarie, dont ces principes sont la formule.

Car c'est la vérité, et tout l'esprit de bienveillance que je veux garder ne peut empêcher de le dire : c'est vers la barbarie que nous achemine *de droit,* en dépit de sa noblesse apparente, la morale des *Utilitaires.*

Que voulez-vous qu'il sorte de l'intérêt personnel, sinon

l'intérêt personnel? Vouloir tirer le dévouement de l'égoïsme et la vertu de l'appétit, par le moyen de quelque alchimie supérieure, c'est se figurer qu'il sortira de la farine du gravier, si on perfectionne suffisamment le moulin qui doit le moudre.

Aussi ne peut-on s'étonner de voir combien chimériques, combien contradictoires le plus souvent sont les passages tentés entre l'égoïsme glorifié tout d'abord et ce qu'on appelle de ce vilain mot : l'*altruisme*.

Si je n'ai la charge, au fond, que de moi-même, permettez-moi de pourvoir à ma guise à un intérêt qui me concerne. Vous essayez de me convaincre que mon intérêt c'est le bien des autres, que mon intérêt c'est ce qu'on appelle la *vertu* : c'est fort bien! Si vous réussissez, je me conduirai selon vos principes; si vous ne réussissez pas, je suis libre, et mon cas reste aussi honorable que celui de l'homme dit vertueux.

Pourquoi me blâmez-vous quand je fais certaines choses? Que signifie ce catalogue d'injures dont vous êtes prêt à vous servir contre moi? Blâme-t-on quelqu'un pour comprendre ses intérêts à sa manière?

Vous dites : ma louange et mon blâme n'expriment que la sympathie que j'éprouve pour certaines façons d'agir et mon antipathie pour certaines autres. Mais cela n'est pas vrai. Parler ainsi, c'est s'abuser soi-même et faire un quiproquo manifeste. Tout le monde distingue, et les Utilitaires autant que personne, entre louange et sympathie, entre blâme et antipathie. Ce sont deux ordres de sentiments fort distincts, ou plutôt l'un appartient, à proprement parler, au *sentiment*, l'autre comporte une *appréciation* de la raison, laquelle doit s'appuyer sur un principe. Chez tout le monde, ce principe c'est l'idée du *bien*. Chez les Utilitaires, ce n'est ni ne peut être rien du tout, et comme ils ne laissent pas de juger comme tout le monde, en vertu de cet instinct de la raison contre lequel nulle idée systématique ne prévaut, je dis qu'ils sont en contradiction avec eux-mêmes.

Ne soyons pas plus catholiques que le pape, en morale. Au point de vue utilitaire, je puis mentir, voler, assassiner, sans qu'on puisse me reprocher autre chose qu'une erreur sur mes intérêts véritables. Que l'intéressé se défende, je le conçois,

c'est son affaire. Que l'autorité se dresse contre moi, je le conçois encore à la rigueur ; car on pourra me dire — bien que ce raisonnement contienne une large dose de sophisme — que la société a été instituée à cet effet par un accord intervenu entre gens qui professent les mêmes principes. Mais me *blâmer*, on n'en a point le droit ; cela n'a aucun sens, dans la morale utilitaire. Un homme que l'on conduit au bagne, ce n'est qu'un honnête homme dans l'erreur.

Quoi qu'il en soit, au point de vue philosophique, il faut maintenir, sans nulle contestation possible, que la morale utilitaire, tout comme l'hédonisme, est une morale sans *objet*. L'homme de cette morale est un homme qui est *content d'être bien aise*. Je le dis sans ombre de plaisanterie : c'est la formule rigoureuse de la doctrine, puisque cet homme n'est pas content d'être quelqu'un, ou quelque chose, d'avoir fait un travail, réalisé un *bien ;* mais qu'il est content, simplement, d'être content, content de jouir, et que c'est là, pour lui, le dernier mot de toutes choses. Ce qui veut dire, évidemment, que son activité n'a pas d'*objet ;* car jouir, ce n'est pas un objet, c'est un *état*. Et cela veut dire encore, cette fois en métaphysique, que l'*être* ne compte plus; que seul le phénomène subjectif représente une valeur.

La seconde école mentionnée ne l'entend point ainsi.

Elle n'envisage plus, dans l'homme, uniquement ni même premièrement, la sensibilité subjective. Elle considère l'objet de nature que nous sommes ; elle en recherche, par un travail d'analyse entièrement objectif, l'orientation naturelle et la loi, en prenant le mot loi dans le sens d'une psychologie finaliste, et elle dit ensuite à l'homme : là est ton bien, car là est ton développement naturel, ta fin, l'achèvement de ce qu'a commencé en toi la nature. C'est vers ce point, que tu t'en rendes compte ou non, que toutes tes facultés te poussent ; c'est là, au fond, ce que tu veux ; car ton vouloir foncier n'est pas autre chose que l'expression de ton être, en tendance perpétuelle vers ce qui le développe et le *finit*. C'est donc là ton bonheur ; car

qu'est-ce que le bonheur, sinon l'état où il est heureux de parvenir, et où peut-il être heureux de parvenir, sinon là où l'on tend par le plus profond de soi-même, ou pour mieux dire, par tout soi ; car ces appréciations de surface que produit l'illusion de la vie, et ces élans de désir que produit à fleur d'âme le miroitement perpétuel des objets de passion, tout cela ne représentant que des aspects changeants, des moments de notre personnalité totale, n'a pas le droit d'être écouté.

Ce que l'on veut vraiment, c'est ce que l'on veut au fond, c'est ce que veut en nous et par nous la nature, c'est ce qu'il est raisonnable, à ses propres yeux, de vouloir pour soi, parce que cela répond à ce que nous sommes. Et c'est là, finalement, que se trouvera la *joie;* car la joie, une induction universelle le montre, éclôt par une germination naturelle là où se trouvent réalisés les épanouissements les plus riches et les finalités les plus hautes. Mais, encore une fois, la jouissance ne sera pas pour cela le but premier et voulu pour lui-même ; c'en sera seulement l'effet propre, inséparable dans l'intention de la nature ; mais complètement distinct pour l'esprit.

Ainsi, dans cette conception, le bonheur est tout d'abord *objectif ;* c'est un état construit, jugé, approuvé par la droite raison, en attendant que la sensibilité s'y repose. La définition qu'on en donne, on la tire de la considération de ce que nous *sommes,* non de ce que nous pouvons *sentir.* Ce bonheur est, en soi, *perfection, beauté* de l'être épanoui selon la loi, conformément à sa nature. Il n'est *douceur* qu'ensuite, en vertu d'une sorte d'émanation naturelle qui fait jaillir, à tous les étages de l'être, la joie du bien « comme de la jeunesse sa fleur », ὡς τοῖς ἀκμαῖοις ἡ ὥρα. C'est ce qui permettra de dire, sans nulle tautologie, que le bonheur vrai est chose à la fois *excellente, belle* et *délectable :* Ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον, καὶ ἡδιστον ἡ εὐδαιμονία. C'est ce qui permettra de le refuser à l'animal, à l'enfant, à l'être de passion, quelque sentiment de joie qu'ils éprouvent. C'est ce qui permettra de le prolonger même après la mort, par la bonne renommée et par les résultats d'une activité féconde, lesquels sont un réel prolongement de la vie, et contribuent par conséquent à sa béatitude *objective,* bien que le *sentiment* de cette dernière ait péri.

Or, cette doctrine, nous ne l'appelons plus *hédonisme,* parce que, tout en faisant aux joies leur large part, elle n'en fait plus la fin toute dernière, la fin voulue pour elle-même de l'activité raisonnable. Nous l'appelons cependant *eudémonisme,* parce qu'elle pousse l'homme, en fait, vers son bonheur, dans tous les sens possibles de ce mot ; seulement, *tout d'abord,* vers un bonheur *jugé,* vers un bonheur que l'être raisonnable doit se trouver heureux de posséder (εὐδαίμων), dût-il, par impossible, n'en ressentir aucune joie (ἡδονή) (1).

Ou bien, si l'on voulait accorder au mot εὐδαιμωνία un sens plus ou moins semblable à celui d'ἡδονή, n'en différant peut-être que par l'essence élevée ou vulgaire des joies considérées, mais leur laissant leur caractère subjectif, alors il ne faudrait plus dire, pour caractériser la doctrine précitée, *eudémonisme* tout court ; il faudrait dire avec Janet, avec Ollé-Laprune : *eudémonisme rationnel ;* parce que, répétons-le une dernière fois, du bonheur en question, la sensibilité peut bien être bénéficiaire, mais elle n'est pas pas juge. Ce qui est juge, c'est la raison, et par la raison, la nature, c'est-à-dire, au fond, Dieu, Réalité première dont la nature n'est qu'une émanation imparfaite ; suprême Raison, dont la raison humaine n'est qu'un reflet.

L'erreur fondamentale d'une foule de critiques, parmi lesquels M. Brochard, consiste à n'avoir pas saisi ce que cette épithète nécessaire : *rationnel,* ajoute au mot *eudémonisme.* Ils n'ont pas vu que cette addition comporte un changement d'espèce ; que l'*eudémonisme rationnel* n'est plus l'*eudémonisme* tel qu'ils l'entendent, pas plus que l'*animal raisonnable* d'Aristote n'est l'*animal* humain tel que l'entendent Hæckel ou Buchner.

L'épithète *raisonnable,* ajoutée au mot animal, change

(1) Οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο... χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. Περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τας ἀρετὰς ἔχειν. Εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τουτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει · ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. (*Eth. Nicom.*, X, IV, 12.)

tout, parce que l'union de ces deux termes exprime une *idée* de la nature absolument nouvelle et plus haute. Ainsi l'épithète *rationnel,* ajoutée à l'*eudémonisme* vulgaire, change tout, parce que l'union de ces deux termes enveloppe un autre *principe de moralité* que celui de la joie recherchée pour elle-même.

Cette conception, d'ailleurs, s'exprimera plus clairement, pensons-nous, dans la bouche des grands philosophes dont nous allons rappeler la doctrine.

Cet examen est nécessaire ; car, ainsi que je l'ai dit, l'école que je combats méconnaît hautement leur pensée, et donne comme *traditionnelle en philosophie* une théorie qui n'est rien moins que telle ; car on ne la rencontre, j'espère le montrer, ni chez les grands classiques, dans l'antiquité, ni, dans les temps modernes, chez les grands philosophes auxquels on l'attribue.

Je ne rappellerai que quelques noms, ceux qu'on met en avant avec le plus d'insistance ; mais cela suffira pour nous donner occasion de préciser la doctrine et nous mettre sur la route des solutions dernières, en vue desquelles nous avons entrepris ce travail.

(*A suivre.*) A.-D. SERTILLANGES.

L'ART ET LA SCIENCE

CRÉATION ESTHÉTIQUE ET DÉCOUVERTE SCIENTIFIQUE

Les inventions diverses ont leur origine dans des tendances spéciales de l'esprit humain. C'est ainsi que le besoin de connaître et d'expliquer a donné naissance aux inventions *scientifiques;* car l'homme est naturellement curieux et avide de comprendre la raison des choses. Le besoin de conservation et de progrès a suscité les inventions *pratiques,* car l'homme désire être, être bien, être le mieux possible; de là, les perfectionnements relatifs à l'alimentation, au vêtement, à l'habitation, etc., s'il s'agit de la vie physique; de là, encore, les conceptions variées sur la nature du souverain bien et du devoir, s'il est question de la vie morale. Le besoin d'expansion et de domination a provoqué les inventions *esthétiques,* car l'homme se plaît à dépenser une activité superflue pour le plaisir de la déployer et aussi pour conquérir la maîtrise sur les autres esprits. C'est pourquoi il n'y a pas d'instinct créateur en général; le génie n'est point une tendance indéterminée à produire n'importe quoi. La puissance créatrice, inventive, qui dépasse de beaucoup la commune mesure, résulte du besoin de produire quelque chose de nouveau dans une direction nettement déterminée. Chaque mode de création peut donc se ramener à une tendance spéciale. Pour nous borner ici aux inclinations supérieures, on peut dire que la *science* a sa source dans l'amour du *vrai;* la *vertu,* dans l'amour du *bien;* l'*art* enfin, dans l'amour du *beau.*

Imaginer une belle hypothèse et la vérifier; concevoir un idéal esthétique ou moral et le réaliser, c'est-à-dire faire une

grande découverte scientifique, enfanter un chef-d'œuvre artistique, s'élever à une vertu éminente, tout cela exige le concours de facultés nombreuses et peu communes. Ce qui différencie l'activité du savant, du saint et de l'artiste, c'est la diversité du but qu'ils se proposent et des moyens employés pour l'atteindre. Mais, dans son fond, dans ses éléments constitutifs, la puissance créatrice reste identique à travers ses multiples manifestations : opération complexe, elle réclame la collaboration d'un ensemble de facultés qu'on peut ramener aux suivantes.

Il y faut tout d'abord une aptitude spéciale, fortement accentuée : c'est un don de nature, c'est le génie. Cette aptitude native est faite de deux éléments, dont la proportion est variable, mais dont l'union est très étroite : l'un est émotionnel ; l'autre, intellectuel. Le facteur émotionnel, c'est l'amour ardent du vrai, du bien ou du beau ; le facteur intellectuel, c'est la raison qui sera théorique, pratique ou esthétique, selon qu'elle se rapporte à la science, à la vertu ou à l'art.

Pour que cette aptitude puisse s'exercer avec succès, une matière abondante et variée est nécessaire : elle doit donc être secondée par une mémoire riche en souvenirs.

Pour se guider dans le choix des matériaux à employer, le génie aura besoin de ce que l'on appelle, suivant l'occurrence, le goût littéraire, le tact du vrai, la délicatesse de conscience.

Enfin, pour coordonner les éléments choisis et en faire sortir une œuvre vivante, il faut l'effort d'une volonté patiente qui fasse converger toutes les puissances de l'esprit à l'enfantement de l'idéal esthétique et moral ou à la découverte de l'hypothèse scientifique.

On a, dans des travaux récents (1), analysé avec soin les manifestations diverses de l'imagination créatrice considérées séparément. Le moment semble opportun pour essayer une étude comparative. Cependant, pour limiter un si vaste sujet, nous nous contenterons de comparer entre elles les créations

(1) Par exemple, Paul Souriau : *L'Imagination de l'artiste*, Paris, Hachette, 1901. — Colozza : *L'Immaginazione nella scienza*, Paravia, 1900. — Th. Ribot : *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900. — Paulhan : *De l'invention*, *Revue philos.*, déc. 1898.

du génie dans la science et dans l'art. Mais, avant de voir le génie à l'œuvre, concevant un idéal ou imaginant une hypothèse, nous devons, pour bien saisir le mécanisme de la puissance créatrice en acte, déterminer au préalable en quoi consiste la préparation éloignée.

I

Les matériaux que l'artiste et le savant auront à coordonner leur sont fournis par la mémoire. La nature première de ces matériaux dépend de l'aptitude spéciale, de la tournure particulière d'esprit, que chaque homme apporte en naissant et qui se développe ou s'atrophie selon qu'elle est, par la suite, plus ou moins exercée : c'est la physionomie intellectuelle. Dans le monde physique, la diversité de coloration vient de ce que les objets qui le composent absorbent et réfléchissent des rayons différents. De même, dans le monde de la pensée, chacun a des sens et une intelligence plus ou moins ouverts ou fermés aux impressions venues du dehors : parmi les esprits, les uns s'assimilent certaines connaissances et sont très accessibles à certaines émotions, tandis que les autres y demeurent réfractaires et s'y montrent insensibles. Par exemple, ceux qui aiment les abstractions rigoureuses, le maniement des concepts ou des chiffres, sont prédisposés aux inventions mathématiques ou métaphysiques. Ceux qui se replient volontiers sur eux-mêmes pour scruter les profondeurs de l'âme ou suivre d'un œil attentif le flux et le reflux mouvants des phénomènes de conscience, sont aptes aux études psychologiques. Ceux qui préfèrent se tourner vers le monde extérieur, curieux d'en démêler les lois, sont doués pour les sciences physiques et naturelles. Ceux qui sont très sensibles à la grâce des lignes ou des mouvements, à l'aspect changeant des formes, aux jeux de la lumière et à la nuance des couleurs, à l'harmonie des sons, aux analogies délicates qui relient le monde visible au monde intellectuel et moral, ceux-là sont faits pour devenir architectes, sculpteurs, peintres, musiciens, poètes ou orateurs. Si cette aptitude native, quelle que soit sa forme, est donnée dans une mesure au-dessus

de la moyenne, c'est le talent ; si elle est départie à un degré suréminent, c'est le génie.

Mais ce n'est là qu'un germe fécond : il doit se développer et grandir par intussusception ; c'est dire que l'homme de talent ou de génie doit acquérir et s'assimiler des connaissances étendues et variées, qui lui arrivent par les sens, par la conscience psychologique et par la raison. C'est ainsi que peu à peu s'entassent et s'associent dans la mémoire les matériaux qui serviront plus tard à l'imagination constructive de l'artiste ou du savant. Ce développement et cette acquisition se font spontanément, dans le sens même de l'aptitude spéciale dont nous avons parlé. Chacun est orienté, dès l'origine, vers le genre d'associations conforme à sa tournure d'esprit. Cette direction sera d'autant plus tranchée que la tendance primitive sera plus marquée et partant plus impérieuse.

L'architecte retrouve sur le chantier, au moment où il veut construire un édifice, les matériaux entassés dans ce but. Le maître de l'œuvre intellectuelle ou artistique doit lui aussi, sous peine d'impuissance, avoir à sa portée les éléments, idées ou images, qu'il a emmagasinés dans sa mémoire, en vue du travail à venir. Mais peut-il, et comment, faire sortir, à son gré, des limbes du passé tant de perceptions évanouies ? Il a, comme tout homme, mais à un degré supérieur, cette puissance merveilleuse d'évocation, dont il importe d'expliquer le mécanisme et le fonctionnement.

C'est un fait, facile à constater, que l'esprit est doué d'une activité *synthétique* qui organise en groupes les éléments divers fournis par l'expérience. Les états de conscience, en effet, ne se présentent pas à nous isolés, comme à l'état d' « atomes psychiques », mais forment une trame serrée, où tout s'entretient. Sous l'influence de cette tendance organisatrice, notre âme et notre cerveau acquièrent vite l'habitude de refaire ce qu'ils ont déjà fait. Aussi, comme le remarque Stuart Mill, « quand deux idées ont été pensées une ou plusieurs fois en connexion l'une avec l'autre, l'esprit acquiert par là même une tendance à les penser ensemble ». C'est la loi de la réviviscence des états de conscience antérieurement acquis ; on l'appelle, depuis Hamilton, *loi de réintégration*. Cette réviviscence a elle-même pour

condition, nécessaire et suffisante, la *contiguïté* dans la conscience des phénomènes psychologiques qui reviennent à la mémoire. On peut formuler ainsi cette loi de contiguïté qu'on appelle encore loi de continuité : *Deux ou plusieurs idées* (notons que le terme *idées* est un terme générique et abréviatif pour signifier toute la variété des états de conscience) *ont la propriété de se suggérer mutuellement, quand elles ont déjà été contiguës dans la conscience, c'est-à-dire quand elles ont été déjà pensées simultanément ou les unes à la suite des autres.* C'est ainsi, par exemple, que, si j'ai traversé la place du Parvis-Notre-Dame, où se dressent, d'un côté, l'église métropolitaine et, de l'autre, l'Hôtel-Dieu, le souvenir de l'Hôtel-Dieu renaissant pour une raison quelconque évoquera dans mon esprit la pensée de Notre-Dame.

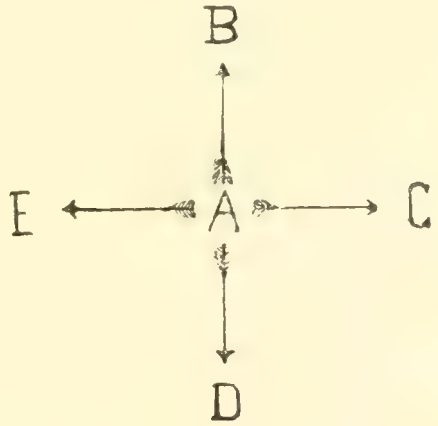
Si l'activité intellectuelle était uniquement régie par la loi de *réintégration,* et si cette loi fonctionnait dans toute sa rigueur, c'est-à-dire si chaque élément associé dans la conscience reproduisait toujours la totalité de la série, nous serions condamnés à tourner dans le cercle d'une perpétuelle routine. Les représentations acquises revenant toujours identiques et dans le même ordre, nous ne pourrions sortir d'une fidèle mais fastidieuse reproduction du passé : notre esprit ressemblerait à une machine à répétition. « On cite des gens qui peuvent facilement retenir vingt ou trente pages d'un livre ; mais s'ils ont besoin d'un passage, ils ne peuvent l'extraire ; ils doivent reprendre dès le commencement et poursuivre jusqu'à l'endroit requis, en sorte que cette extrême facilité à retenir devient un sérieux inconvénient (1). » Les mémoires ainsi systématisées, formant bloc, rendent impropres à l'invention, puisqu'elles ne se prêtent pas à des combinaisons nouvelles.

Ce sont là, heureusement, des cas exceptionnels : il est rare, en effet, que l'intelligence soit dominée à ce point par la loi de *réintégration*. Car, d'ordinaire, à côté, ou plutôt à l'encontre de cette activité *synthétique* ou pouvoir d'*association,* s'exerce une activité rivale, l'activité *analytique* ou pouvoir de *dissociation*. C'est aussi un fait d'expérience. Nos perceptions sont des états complexes, où entrent et s'associent des états divers.

(1) Th. RIBOT : *Essai sur l'imagination créatrice,* p. 19.

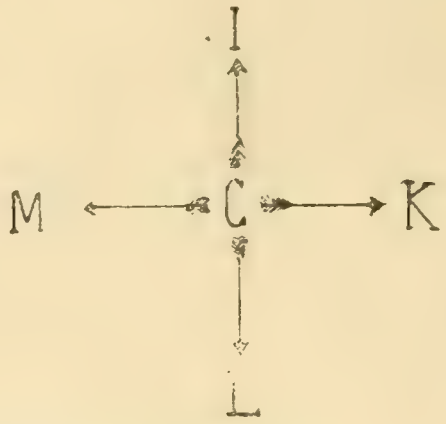
C'est ainsi que la vue d'un paysage ou d'un tableau (par exemple la baie de Naples ou la *Cène* de Léonard Vinci) implique une série de sensations multiples, qui se juxtaposent spontanément pour former un ensemble. La mémoire enregistre les perceptions avec d'autant plus de fidélité qu'elles ont été plus fréquemment répétées ou que l'impression première ou renouvelée a été plus nette et plus émouvante. Mais laissons le temps passer sur ces souvenirs. Les détails secondaires s'atténuent ou s'effacent ; certains aspects du paysage ou tels personnages du tableau se détachent de l'ensemble et s'isolent ; finalement l'essentiel seul survit à ce travail latent de dissociation. Les éléments d'une sensation ainsi dissociés peuvent devenir la source de combinaisons nouvelles. C'est pourquoi W. James a noté avec raison que la nouveauté des associations avait pour condition des *dissociations préalables* (1).

L'idée d'un objet a pu être liée dans ma mémoire avec les idées d'une multitude innombrable d'objets différents. Grâce au pouvoir analytique ou dissociant de l'esprit, chaque idée est comme un centre d'où les associations peuvent rayonner dans les sens les plus variés. Soit l'hypothèse suivante, où chaque lettre représente une idée : A a été en connexion avec BCDE ; — B avec FGHI ; — C avec IKLM ; — D avec MOPQ ; E avec PSTU ; — Partant de A, je puis passer par suggestion à B, à C, à D ou à E parce que A s'est trouvé successivement dans ma conscience en contiguïté avec BCDE.



(1) W. James : *La Caractéristique intellectuelle de l'homme*, étude traduite par Renouvier dans la *Critique philosophique*, 1873. — J. Philippe : *La Déformation et les transformations des images*, dans la *Revue philosophique*, mai et nov. 1897.

Supposons que le passage ait lieu de A à C. Comme C a été contigu à IKLM,



je puis passer ensuite de C à L ; comme L a été contigu à K, à M et à O, je puis passer à l'une ou à l'autre de ces lettres, à O par exemple. Et ainsi jusqu'à épuisement des combinaisons possibles. Nous avons obtenu comme résultat la série suivante : ACLO. Si l'on considère deux termes voisins, A et C, C et L, L et O, il n'y a aucune combinaison nouvelle, puisqu'ils ont été juxtaposés dans la conscience deux par deux. Mais, si l'on envisage la série dans son ensemble, il y a nouveauté puisque, par hypothèse, A n'avait pas encore été en connexion avec L et O, ni C avec O. C'est le cas de contiguïté par *totalité de concept :* chaque mot pris dans son entier suggère le mot suivant avec lequel il a été en contact ; ainsi le mot *Arma* pourra me rappeler, par exemple :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris.

ou :

Cedant arma togæ.

Mais il est une autre source d'associations nouvelles, bien plus féconde en variétés : c'est le cas de contiguïté par *partie de concept*. Pour que deux idées, qui n'ont jamais été en complète connexion dans la conscience (ce serait retourner dans le cas de contiguïté totale), se suggèrent l'une l'autre, il faut et il suffit qu'elles aient un élément commun, si ténu soit-il, qui leur serve de trait d'union. C'est ainsi, quand on cherche le nom d'une rue dont on ne connaît qu'une syllabe, que cette syllabe peut

provoquer le rappel de tous les mots qui la contiennent. Soit à retrouver le nom de la rue *Richelieu*, dont la syllabe *Ri* est seule présente dans ma pensée. Cette syllabe pourra suggérer successivement tous les noms de rues qui, à ma connaissance, commencent par *Ri*, jusqu'au moment où l'union se rétablit entre *Ri* et *chelieu* : Ribéra, Rigault, Riquet, Rivoli, Richard, Richemont, *Richelieu*.

La dissociation peut aller plus loin : une seule lettre commune peut suffire à évoquer les associations antérieures où elle est entrée. Lewes en rapporte un exemple frappant : « Désirant nommer mon ami, le docteur *B*astian, je dis le docteur *B*rinton : je me repris immédiatement en disant le docteur *B*ridges ; je me repris encore pour prononcer enfin le docteur *B*astian. Je ne faisais aucune confusion quant aux personnes ; mais l'élément commun aux trois noms, la lettre *B*, avait servi à les rappeler tous les trois (1). »

Une idée peut donc non seulement suggérer les idées qui lui ont été *complètement* contiguës dans la conscience, mais encore tous les états psychologiques qui ont avec elle *un élément semblable*, si mince soit-il. Bref, il y a possibilité de suggestion mutuelle entre tous les phénomènes de conscience qui sont *partiellement* identiques. De ce fait découle une conséquence d'importance majeure pour le travail de l'invention. Un horizon immense est ouvert à l'essor de l'imagination, car il n'existe pas deux idées qui n'aient entre elles, au moins, quelque lointaine analogie. La notion d'être convient à toutes nos représentations, qu'il s'agisse d'êtres réels ou possibles. Entre les idées de fleur et d'homme, il y a les notions communes de contingence, de matière, de forme, d'étendue, de couleur, d'odeur, d'organisation, de vie, de croissance, de déclin, de mort, et ainsi du reste. Car, de même que, dans le monde visible, toutes choses « s'entretiennent par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes (2) », ainsi, dans le monde intellectuel, toutes les idées ont entre elles des ressemblances par où elles fournissent à l'esprit des points de comparaison.

(1) G.-H. Lewes : *Problems of live and mind*.
(2) Pascal : *Pensées*, édit. Havet, art. 1, § 1.

La réviviscence des souvenirs, matériaux que doit élaborer l'imagination constructive, se fait donc spontanément en vertu de la loi fondamentale de la *contiguïté totale* ou *partielle*. C'est seulement après que deux idées, évoquées soit par *totalité*, soit par *partie* de concept, se trouvent en connexion dans la conscience, que l'esprit peut percevoir la ressemblance de leurs éléments communs, car, pour saisir un rapport, il faut préalablement en connaître les termes. La perception de ce rapport de ressemblance est un nouveau lien, lien logique, qui s'ajoute à la contiguïté, connexion antécédente et concrète, et vient la renforcer (1). Or, comme nous le verrons, le mode fondamental de l'imagination créatrice, dans l'ordre rationnel, c'est la faculté de *penser par analogie*, c'est-à-dire de percevoir des rapports de ressemblance partielle (2).

Avant de conclure cette première partie, il importe de mesurer le chemin parcouru. La *constitution* des associations dépend de la tournure d'esprit propre à chacun, de son aptitude spéciale. Cette aptitude s'exerce au moyen d'un double pouvoir, analytique et synthétique. Chaque esprit se porte spontanément vers le genre d'associations conforme à sa tendance dominante, laissant plus ou moins de côté ce qui l'intéresse médiocrement. Il y a d'abord les esprits *positifs*, qui sont surtout attirés vers le monde extérieur et frappés par le côté utilitaire des choses : ils sont propres aux combinaisons pratiques. A l'autre pôle, se placent les esprits *abstraits* qui se plaisent aux abstractions et

(1) Certains psychologues ramènent le mécanisme de la réviviscence à deux lois fondamentales, loi de contiguïté et loi de ressemblance. Il nous semble qu'elle n'est régie que par une loi fondamentale, la loi de contiguïté totale ou partielle. La ressemblance n'est point une loi de l'association spontanée, mais un rapport dont la perception suppose la présence préalable de deux idées suggérées passivement en vertu de la loi de contiguïté : c'est un cas non d'association passive, mais d'assimilation active. C'est pourquoi W. James nous semble avoir pleinement raison quand il écrit « que la ressemblance n'est pas une loi élémentaire (de l'association), mais un rapport que l'esprit perçoit après le fait (de la contiguïté), comme il perçoit des rapports de supériorité, de distance, de causalité, etc., entre deux objets évoqués par le mécanisme de l'association ». (*Psychology*, t. I, p. 590. — Cf. James SULLY : *The human Mind*, t. I, pp. 331 et sq. ; — HÖFFDING : *Psychologie*, 213 et sq. ; — JODL : *Lehrbuch der Psychologie*, p. 490, Stuttgart, 1896 ; — RIBOT : *Essai sur l'Imagination créatrice*, p. 20-21.)

(2) L'*analogie* est en effet une ressemblance *imparfaite*. La ressemblance *parfaite* constitue l'*identité*.

aux généralisations ; ils aiment à combiner des concepts : ce sont les mathématiciens, les penseurs. Entre ces extrêmes se rangent deux autres catégories mixtes. La première comprend les esprits qu'on pourrait appeler *abstraits-concrets,* parce qu'ils sont enclins à l'observation et tâchent de dégager de l'expérience des lois générales ; ils excellent à manier les faits et les concepts : ce sont les savants, qu'ils se nomment physiciens ou naturalistes, psychologues ou sociologues. La seconde renferme les *imaginatifs,* qui sont plus sensibles à l'aspect pittoresque et poétique des choses qu'à leur côté pratique ou qu'aux considérations théoriques ; ils sont faits pour combiner des images : ce sont des artistes, qu'ils soient architectes, sculpteurs, peintres, musiciens ou poètes.

La loi, qui préside à ces acquisitions spontanées, n'est qu'une application particulière d'une tendance très générale : *simile simili gaudet.* C'est une loi à base affective et émotionnelle qu'on appelle, à la suite de W. James, « loi d'intérêt (1) ». On peut la formuler ainsi : *L'esprit recherche naturellement ce qui lui est conforme et par là même lui plaît.* Chacun accorde une attention de faveur à ce qui répond le mieux à ses goûts et à ses besoins innés. De là vient la diversité des acquisitions intellectuelles. Dans la réalité, ce n'est pas une tendance absolument exclusive, mais simplement prédominante, qui détermine l'orientation des esprits. Sous la poussée d'un intérêt *pratique, théorique, scientifique* ou *esthétique,* s'opère, dès l'origine, une sélection naturelle entre les différents aspects de la connaissance que nous présentent les mêmes objets. Ce travail de dissociation primitive, qui donne naissance à des espèces particulières d'associations, ira s'accentuant jusqu'au jour où notre type spécial d'esprit sera nettement fixé. Qu'on mette alors, en présence d'un paysage identique, un *agronome,* un *géomètre,* un *naturaliste* et un *peintre.* Supposons, pour concréter notre pensée, qu'ils se rencontrent tous les quatre, pendant un voyage en Italie, sur la galerie la plus élevée de la tour de la cathédrale de Milan. Quel spectacle incomparable ! A leurs pieds se déploie l'immense plaine de la Lombardie, avec

(1) W. James : *Psychology,* t. I, p. 972.

ses cours d'eau, se déroulant comme des rubans argentés, avec ses moissons opulentes et ses villages coquets, aux murs blanchis et aux tuiles rouges, qui s'épanouissent au milieu de la verdure comme des fleurs sur une branche printanière. La vue erre au loin en liberté, jusqu'au moment où elle se heurte au gigantesque hémicycle de montagnes qui enserrent l'horizon, à l'ouest et au nord : c'est la longue et énorme chaîne des Alpes, enveloppée dans la splendeur d'un soleil couchant, d'où émergent le Mont-Blanc, le Grand-Saint-Bernard et le Mont-Rose, sommets neigeux, ruisselants d'or. Quelle sera, en face d'un pareil tableau, l'attitude de nos quatre spectateurs? Sans doute, à moins que le sens du beau ne soit complètement oblitéré par des préoccupations trop utilitaires ou trop abstraites, une même exclamation admirative s'échappera de leurs âmes secouées par cette brusque apparition du beau. Mais, après cette commotion esthétique, laissons chacun revenir à son état normal et suivre sa pente naturelle. L'*agronome* sera préoccupé de la fertilité du sol ; le *géomètre* mesurera d'un coup d'œil l'étendue de la plaine et la hauteur des montagnes ; le *naturaliste* s'inquiétera de la flore et de la faune ; le *peintre* enfin s'oubliera à contempler le jeu féerique de la lumière.

Après la constitution des associations, voyons comment s'opère leur *reconstitution* ou *réviviscence*. Elle présuppose un travail latent de décomposition des associations antérieurement acquises, lequel n'en laisse subsister que les parties essentielles et importantes : ce sont celles qui nous offrent un intérêt plus vif, soit à cause de leur fréquente répétition, soit à cause de l'émotion concomitante. Puis, au moment voulu, la réviviscence s'effectue d'après la loi de contiguïté totale ou partielle. Mais, pour qu'il en puisse sortir des combinaisons variées, il faut que l'esprit ait le pouvoir de dissocier ses concepts en leurs moindres éléments. Cette activité analytique contrebalance la tendance à la réintégration complète.

L'association se fait par voie de rayonnement. Une même idée peut être le point de départ d'un très grand nombre d'associations : c'est comme le centre d'un carrefour, comme une étoile, d'où la pensée peut irradier dans les sens les plus divers. Pourquoi donc, étant donné que plusieurs associations sont, en

soi, simultanément possibles, l'une, en fait, est-elle suggérée plutôt qu'une autre ? L'idée A peut évoquer BCDEFGH, etc. Pourquoi évoque-t-elle aujourd'hui D plutôt que H ? Les causes qui peuvent influer sur la direction de nos associations sont multiples, d'un ordre *objectif* ou d'un ordre *subjectif*. Lorsque deux faits se trouvent constamment associés dans notre expérience, le souvenir de l'un ramène comme nécessairement la pensée de l'autre : c'est ainsi que le jour fait songer à la nuit. On sait quel parti abusif l'École associationniste anglaise a voulu tirer de cette simple observation. Les influences subjectives se rattachent à des causes mécaniques ou cérébrales et à des causes psychologiques. Parfois, quand nous sommes incapables d'assigner une raison à nos associations, nous sommes tentés de les attribuer au hasard ; mais alors c'est en vertu d'une raison mécanique que l'impression nerveuse, rayonnant dans un sens plutôt que dans un autre, provoque l'apparition de telle idée plutôt que de telle autre. Quant aux causes psychologiques, elles sont variées : la réviviscence dépend, dans ce cas, de la préoccupation du moment, dont l'action se combine avec la tendance dominante de l'esprit, qui peut être attiré vers les choses, par un motif d'intérêt *pratique* ou *théorique, scientifique* ou *esthétique,* comme nous l'avons établi précédemment.

On sait que l'être organisé est la résultante de la composition de deux lois : la loi des *conditions d'existence* (Cuvier), qui assure la conservation de la vie individuelle, et la loi des *connexions organiques* (loi de Geoffroy Saint-Hilaire), qui maintient la fixité du type scientifique. Ainsi peut-on dire de la vie intellectuelle, *en général,* qu'elle dérive du conflit et du concours de deux tendances opposées : l'activité *synthétique,* qui est un principe d'association et partant de conservation ; l'activité *analytique,* qui est un pouvoir de dissociation et conséquemment d'innovation. La tournure *particulière* de chaque esprit, qui constitue sa caractéristique intellectuelle, provient de la direction différente prise par cette double activité ; elle se porte par un attrait naturel vers le côté pratique ou théorique, scientifique ou esthétique des choses. C'est l'union de ces deux puissances antagonistes, dans un degré éminent et

dans une proportion harmonieuse, qui fait les hommes supérieurs, les hommes de génie, parce qu'elle les rend capables des combinaisons les plus profondes et les plus variées.

Or, l'originalité de l'invention est en raison directe de la puissance de dissociation. En effet, le génie ne peut construire son œuvre qu'avec les matériaux accumulés antérieurement. Mais, pour produire quelque chose de neuf, il lui faut, au préalable, les décomposer en leurs éléments les plus simples. L'imagination constructive ne bâtit qu'avec des matériaux de démolitions : elle doit défaire avant de refaire. La liberté de l'artiste ou du savant sera d'autant plus grande et plus alerte, pour innover, que leur puissance d'analyse et de décomposition sera plus subtile et plus pénétrante. Nous avons figuré, en gros, les degrés divers de ce travail de dissociation en montrant qu'un mot, une syllabe, même une simple lettre, peut provoquer des associations nouvelles. Dans le premier cas, l'imagination créatrice ressemble à un *architecte* qui construit un palais avec les blocs d'un édifice antérieur, liés entre eux par couples indissolubles. Dans le second, elle rappelle l'œuvre du *mosaïste,* qui divise une pierre en petits blocs et les agence entre eux. Dans le troisième, elle fait songer au *peintre,* qui marie délicatement les couleurs et les nuances.

Le savant et l'artiste ont fait provision de matériaux, c'est-à-dire d'associations nombreuses en harmonie avec leur aptitude spéciale ; ils sont capables de les dissoudre en éléments ténus, pour les faire entrer dans des combinaisons nouvelles, d'où jaillira la découverte scientifique ou l'idéal esthétique. C'est la condition préalable, c'est la préparation éloignée. Il faut maintenant les voir à l'œuvre.

II

Observer, conjecturer, vérifier, tels sont les trois moments qui jalonnent la marche du savant dans la recherche rationnelle (1). Il doit accumuler les faits, imaginer une hypothèse

1 Claude BERNARD : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* Ire partie, c. I.

qui les explique, la contrôler au moyen de l'expérimentation. On retrouve ces trois phases dans la création esthétique. Nous l'avons établi par rapport à la première opération : l'œuvre d'art et la découverte scientifique sont l'une et l'autre préparées de longue main ; elles requièrent un long apprentissage. C'est ainsi qu'on voit les artistes les mieux doués, comme L. de Vinci (1), multiplier les études partielles et se faire un riche répertoire d'exercices choisis qu'ils tiennent en réserve pour leurs compositions futures. C'est ainsi que les savants les plus perspicaces, comme Pasteur, entassent observation sur observation. Il faut qu'artistes et savants commencent par s'informer, par collectionner des concepts et des images, par se meubler la mémoire, amassant ainsi les matériaux qu'ils utiliseront tôt ou tard dans leurs constructions mentales. Nous avons montré sous l'empire de quelles lois s'opère cet emmagasinement et par quel mécanisme d'association et de dissociation l'esprit peut évoquer, au moment opportun, la matière première qu'il veut élaborer pour ses découvertes rationnelles ou ses créations esthétiques. C'est le premier stade de l'activité créatrice : l'*observation*. Pour achever la comparaison, suivons le génie dans les deux derniers stades où il déploie toute sa puissance : *invention de l'hypothèse* ou *formation de l'idéal ; — vérification de l'hypothèse* ou *réalisation de l'idéal*. Commençons par la découverte scientifique.

La science a pour but de donner aux choses une explication satisfaisante. Or, expliquer, c'est identifier l'inconnu au connu, en discernant les ressemblances ou analogies qui permettent de les ramener l'un à l'autre. C'est ainsi que résoudre un problème, c'est le rapporter à une vérité déjà démontrée ; que rendre compte d'une catégorie de phénomènes, c'est les assimiler les uns aux autres et les rattacher à une loi commune. « Le grand problème de la science inductive, dit fort bien M. Alexandre Bain, à savoir la découverte des effets de toutes les causes, et des causes de tous les effets, exige l'accomplissement d'un grand nombre d'opérations intellectuelles de divers genres ; le problème prend divers aspects. Mais il faut toujours

(1) Cf. *infra*.

pour le résoudre une condition importante, une intelligence douée d'une puissante faculté d'identification. Il y a des découvertes qui en dépendent exclusivement ; nulle série de découvertes ne peut s'en passer. En réalité, l'essence même de la *généralisation* étant de réunir par l'attraction de la ressemblance les choses éloignées, cette force attractive est la main droite du savant (1). » Le génie scientifique consiste donc avant tout dans une puissante faculté d'identification, c'est-à-dire dans la faculté de penser par analogie. En effet, ce sont les suggestions de l'imagination qui préparent les découvertes, car elles se ramènent ordinairement à l'aperception d'analogies, fondées sur des ressemblances partielles qui, jusque-là, avaient passé inaperçues. C'est ce qu'affirment unanimement les savants qui ont appris par une expérience personnelle en quoi consiste l'invention : « Une découverte, au témoignage de Cl. Bernard, est en général un rapport imprévu (2). » Helmholtz dit de son côté : « L'hypothèse est la divination d'une uniformité... La découverte d'une loi nouvelle est la découverte d'une analogie restée jusqu'alors inconnue dans l'enchaînement des phénomènes de la nature (3). » C'est vrai même dans l'ordre des sciences abstraites, « les découvertes consistant, comme le remarque Laplace (4), dans le rapprochement d'idées susceptibles de se joindre et qui étaient isolées jusqu'alors ». L'aperception d'un élément analogue entre deux choses pousse l'esprit à les identifier sous ce rapport. Aussi peut-on affirmer que l'hypothèse, solution anticipée de la question posée, a pour fondement l'intuition d'une analogie, c'est-à-dire d'une ressemblance partielle (5). L'histoire des découvertes scientifiques vient confirmer, d'une manière éclatante, cette manière

(1) A. BAIN : *Les Sens et l'Intelligence*, p. 402. (Traduction CAZELLES, troisième édition.)

(2) Cl. BERNARD : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Ire partie, II, § 3, p. 67.

(3) HELMHOLTZ : *La Pensée en médecine*, dans la *Revue scientifique*, 5 juillet 1878.

(4) Cité par RIBOT : *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 209.

(5) C'est ainsi que les choses se passent ordinairement. Mais les découvertes peuvent être dues encore à l'observation directe ; — au raisonnement, dans une série de déductions — et même au hasard : en cherchant une chose on en trouve parfois une autre.

de voir (1). Voici, par exemple, la découverte de la force de la vapeur par J. Watt. C'est le résultat d'une identification hardie : Watt assimila la force expansive de la vapeur aux forces mécaniques déjà connues, comme la force musculaire, la force d'un courant d'air ou d'eau : « Pour l'œil d'un observateur vulgaire, la vapeur n'était qu'un amas de nuages dans le ciel, ou un sifflement au bout du bec d'une bouilloire, à quelques pouces duquel se formait un nuage tourbillonnant. Il se peut aussi qu'on eût observé le soulèvement du couvercle de la bouilloire par la vapeur. Mais combien n'a-t-il pas fallu de temps avant que quelqu'un fût frappé de l'analogie de cet effet avec celui d'un coup de vent, d'un jet d'eau ou d'un effort musculaire ? La dissemblance était trop grande pour s'effacer devant cette chétive ressemblance. Toutefois, il s'est rencontré un esprit où cette identification s'est faite, et qui l'a suivie dans ses conséquences. D'autres avaient été déjà frappés de la ressemblance, mais n'en avaient pas aperçu les résultats... L'esprit de Watt contenait tous les éléments qui permettent un grand effet de similarité ; il devait à la nature aussi bien qu'à l'éducation une susceptibilité vive pour les propriétés mécaniques des corps ; il avait beaucoup de science et il était indifférent aux effets superficiels des choses. Non seulement il est possible, mais il est très probable que beaucoup de gens ont possédé avant lui ces qualités ; elles ne dépassent pas le niveau des aptitudes communes ; elles portent naturellement à l'étude des questions de mécanique. Mais si la découverte de la machine à vapeur n'a pas été faite plus tôt, c'est qu'il fallait quelque chose de plus ; il fallait une *aptitude merveilleuse à saisir la ressemblance sous le voile de la différence,* c'est-à-dire la *faculté d'identification*, qui est le propre de la similarité en général (2). »

Ces notions préliminaires rappelées, il nous sera plus facile d'analyser le mécanisme de la découverte scientifique. Prenons le cas ordinaire (3) : un problème à résoudre se présente à

(1) Cf. A. Bain (*Les Sens et l'Intelligence*) pour les découvertes de Watt (p. 390-391), de Franklin (p. 413-414), de Newton (p. 402-405), etc.

(2) A. Bain : *Op. cit.*, p. 390-391.

(3) Quelquefois le terme où le savant aboutit est en désaccord avec le point de départ : il cherchait une chose, et il en trouve une autre.

l'esprit d'un savant, soit que l'idée lui en vienne au cours de ses observations habituelles, soit que, résultat imprévu d'une élaboration antérieure plus ou moins subconsciente, elle surgisse brusquement, comme par hasard. Il se demande quel est le rapport causal qui rattache le phénomène A au phénomène B ou, dans l'ordre abstrait, quel est le rapport logique qui unit telle quantité à telle autre. C'est la conception du but à atteindre : elle lui servira d'étoile directrice dans ses recherches. Le but une fois fixé, reste à trouver les moyens d'y parvenir. Pour cela, il faut d'abord que le savant applique énergiquement toutes ses facultés au problème qu'il veut résoudre, afin de provoquer la réviviscence des associations antérieures qui s'y rapportent ; il faut ensuite qu'il fasse un triage entre ces souvenirs évoqués ; il faut enfin que, par une série d'essais et de tâtonnements plus ou moins prolongés, il dispose les matériaux triés et choisis de manière à en faire sortir, comme conséquence, la perception du véritable rapport cherché entre deux phénomènes ou entre deux grandeurs : concentration puissante de l'esprit, sélection judicieuse, coordination rationnelle, telles sont les principales opérations qui préparent la découverte de l'hypothèse. La fixation d'un but et l'adaptation des moyens appropriés sont les conditions nécessaires, mais non suffisantes, de toute innovation. Il y manque encore une condition, qu'on ne peut acquérir et que rien ne peut suppléer, c'est la faculté de saisir les analogies les plus lointaines ou les plus cachées, c'est le don d'intuition, l'aptitude spéciale, le génie, en un mot.

Le génie (1) étant supposé dans un homme, assistons à la

(1) On sait que Moreau de Tours a défini le génie par cette formule célèbre : « C'est une névrose. » Lombroso, « dans un livre (*L'Homme de génie*) qui fourmille en documents suspects ou manifestement faux » (Ribot), a tenté de préciser ce que Moreau avait laissé dans une prudente indétermination : selon lui, le génie est une névrose nettement caractérisée, c'est « l'épilepsie larvée ». Nous n'avons pas à traiter ici de la nature du génie. Il nous suffira de constater, après M. Ribot : 1° que « les aliénistes, loin d'accepter cette opinion avec empressement, ont été acharnés à la combattre et à soutenir que Lombroso a tout compromis en voulant trop préciser » ; 2° que « récemment, M. Nordau (*Psycho-physiologie du génie et du talent*), répudiant la doctrine de son maître Lombroso, a soutenu qu'il est aussi peu raisonnable de dire « le génie est une névrose », que « l'athlétisme est une cardiopathie », parce que beaucoup de « gymnastes » sont atteints d'une maladie de cœur ». (RIBOT : *Op. cit.*, p. 118.)

genèse d'une invention ; pour y parvenir, nous avons vu qu'il doit concentrer son attention, choisir et coordonner.

La concentration ou attention volontaire de l'esprit se fait sous l'influence d'une idée fixe, l'idée du but à atteindre, c'est-à-dire du problème à résoudre. A côté de ce facteur intellectuel, il y a aussi, mais au second rang, le facteur émotionnel qui accompagne toutes les péripéties de l'invention scientifique, sous la forme variée des sentiments variés par lesquels passe le savant en travail de gestation : peine ou joie, espoir ou découragement, enthousiasme ou dépit. Ce double stimulant pousse le savant à multiplier les observations et à recueillir les faits qui peuvent le lancer sur une bonne piste. Il met également à profit ses observations précédentes, trésor intellectuel soigneusement en réserve dans la mémoire pour les jours de besoin. Une idée fixe dans l'intelligence est bien efficace, surtout quand elle est doublée d'une émotion, pour grouper autour d'elle, en vertu de la loi attractive de contiguïté, tous les souvenirs qui ont avec elle quelque rapport. Plus les matériaux anciens ou nouveaux seront nombreux et variés, plus grandes, ordinairement du moins (1), sont les chances de découverte, car l'abondance et la diversité des associations suggérées multiplient le nombre des combinaisons possibles.

Mais, dans cette richesse même, il y a une sélection à faire. Le travail réfléchi va succéder à l'opération spontanée qui a évoqué pêle-mêle tant de souvenirs. Le savant compare entre elles les associations multiples que l'idée fixe du but poursuivi a fait comparaître à son tribunal ; il les analyse minutieusement pour y démêler les rapports qui unissent leurs éléments divers ; il écarte résolument celles qui ne semblent pas avoir trait à la question et il met à part les autres pour les étudier avec soin. Puis, lorsque ces premiers essais n'ont pas réussi, il établit une série de comparaisons nouvelles entre ses connaissances anciennes ou récentes qui lui paraissent avoir quelque analogie avec le problème agité, jusqu'au jour où, de ce travail plus ou moins long et pénible de coordination, jaillisse

(1) Une ignorance relative est quelquefois une condition favorable, car certaines idées préconçues peuvent lancer le savant sur une fausse piste. L'histoire des découvertes scientifiques en fournit plus d'un exemple.

enfin la perception d'une analogie satisfaisante, la vision nette d'une hypothèse qui brille en traversant l'esprit comme une solution anticipée. C'est l'éclair luisant dans les ténèbres. Tel est le cas d'Archimède qui trouva, en se baignant, une solution longtemps cherchée et, fou de joie, se mit à parcourir les rues de Syracuse en criant : Εὕρηκα, j'ai trouvé ! C'est le cas de saint Thomas d'Aquin qui, assis à la table de saint Louis, semblait tout absorbé ; on vit bientôt son visage s'illuminer et on l'entendit s'écrier en frappant sur la table : *Hoc probat contra Manichæos !* Le grand docteur avait découvert un argument triomphant contre l'hérésie manichéenne. D'autres fois, la clarté se fait par degrés : la lueur devient lumière, la lumière devient splendeur. C'est ainsi que Kepler écrit : « Depuis huit mois, j'ai vu le premier rayon de lumière ; depuis trois mois, j'ai vu le jour ; enfin, depuis peu, j'ai vu le soleil de la plus admirable contemplation (1). » Newton nous fait une confidence semblable en parlant de ses découvertes : « L'objet, éclairé vaguement comme d'un jour crépusculaire, s'illuminait peu à peu jusqu'à briller enfin d'une vive lumière (2). »

La découverte de l'hypothèse est donc le résultat plus ou moins tardif d'opérations complexes, qui réclament le concours et la collaboration de plusieurs facultés. Quelles sont les facultés mises en jeu ? Il faut d'abord et avant tout posséder cette aptitude spéciale, dont nous avons parlé au début, cette orientation de l'esprit dans un sens nettement déterminé : rien ne remplace cette spontanéité individuelle, originale, faculté intui-

(1) A la fin de son ouvrage : *Harmonices mundi quinque libri.* Voici comment il raconte, plus haut, la découverte de sa troisième loi (*Les carrés des temps des révolutions des planètes autour du soleil sont proportionnels aux cubes des grands axes des orbites*) : « Après avoir trouvé les dimensions véritables des orbites grâce aux observations de Tycho-Brahé et à l'*effort continu d'un long travail*, enfin, j'ai découvert la proportion des temps périodiques à l'étendue de ces orbites. Et si vous voulez en savoir la date précise, c'est le 8 mars de cette année 1618, que d'abord conçue dans mon esprit, puis maladroitement essayée par des calculs, partout rejetée comme fausse, ensuite reproduite le 15 de mai avec une nouvelle énergie, elle a surmonté les ténèbres de mon intelligence, si pleinement confirmée par mon travail de dix-sept ans sur les observations de Brahé, et par mes propres méditations parfaitement concordantes, que je croyais d'abord rêver et faire quelque pétition de principe ; mais plus de doute : c'est une proposition très certaine et très exacte. » (Cité par E. NAVILLE : *La Logique de l'hypothèse*, deuxième édition, p. 36-37.)

(2) *Isaac Newton*, par J.-L. M., p. 24, cité par NAVILLE : *Op. cit.*, p. 10.

tive qui se ramène à la capacité de percevoir des rapports d'analogie, difficiles, embrouillés dans l'écheveau compliqué des phénomènes, impénétrables par conséquent au regard du vulgaire et même à la perspicacité d'un talent ordinaire. Bref, le génie est la cause prochaine des grandes inventions (1).

Mais, à cet instrument de découverte, des matériaux sont nécessaires pour s'exercer. Le savant doit donc avoir, avec un acquis solide et varié, une mémoire capable de le faire revivre fidèlement et sans effort. Il faut ensuite qu'il sache discerner, dans cet amas de richesses encombrantes, celles qui sont aptes à entrer dans la construction scientifique qu'il rêve : son guide, dans cette analyse subtile et ce choix délicat, sera cette qualité spéciale de l'esprit qu'Ampère appelle « le tact du vrai », que Bacon compare à un « flair (2) » pénétrant et qui revient, en définitive, à la sagacité du jugement ou « esprit de finesse » dont parle Pascal (3). Il faut encore au savant la faculté de combiner d'une façon réfléchie les éléments divers qu'une pénétrante analyse a dissociés. Il lui faut, enfin et surtout peut-être (4), une volonté énergique qui applique toutes les forces intellectuelles sur le point à élucider et maîtrise toutes les émotions qui n'iraient qu'à distraire et éparpiller cette attention fortement concentrée. Ampère offre un exemple typique de cette puissance de recueillement. Dumas rapporte l'effet produit sur ce physicien illustre par les objections que G. de La Rive dirigea contre la théorie de l'aimant : « Il est impossible de se représenter jusqu'où était portée, en pareille circonstance, la concentration de son esprit. On voyait alors cet homme, qu'on appelait distrait, isolé pendant de longue heures dans une

(1) Cf. Bernard : « Il n'y a pas de règles à donner pour faire naître dans le cerveau, à propos d'une observation donnée, une idée juste et féconde qui soit pour l'expérimentateur une sorte d'anticipation intuitive de l'esprit vers une recherche heureuse... C'est un sentiment particulier, un *quid proprium*, qui constitue l'originalité, l'invention ou le génie de chacun. » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1re partie, II, § 3, p. 59.)

(2) Bacon : « Experientia litterata..., quæ sagacitas potius est et odoratio quædam venatica quam scientia. » (*De dignitate et augmentis scientiarum*, l. V, c. II.)

(3) Pascal : *Pensées*, art. VII, 2 (Édit. Havet).

(4) « Dans bien des cas, un homme ne découvre pas, par la faute de sa volonté, ce qu'il était capable de découvrir par la nature de son intelligence. » (E. Naville : *La Logique de l'hypothèse*, p. 96.)

méditation profonde, traversant ses occupations et les devoirs de la vie dans une sorte de somnambulisme, oubliant tout, jusqu'au moment où la vérité se faisant jour le délivrait de cette obsession (1). »

Les expressions, couramment employées pour caractériser le moment de la découverte, impliquent la facilité et l'imprévu : c'est ainsi qu'on parle d'inspiration, d'illumination subite, de révélation inattendue, d'éclair, etc. (2). Sans doute, quand l'hypothèse apparaît, c'est un « trait de lumière », vif, rapide, que l'esprit perçoit sans effort et qui le remplit d'une joie intense : « Oken se promenait un jour (1806) dans une forêt du Harz, lorsqu'il trouva sur le sol le crâne blanchi d'une biche; la ressemblance de la base du crâne avec la colonne vertébrale lui sauta aux yeux. » Oken a dépeint lui-même ce moment dans un langage expressif : « Ramassé, retourné, regardé, ce fut « fini! L'idée traversa mon cerveau comme un éclair : c'est « une vertèbre (3)! » C'est fort bien; mais suivons la comparaison jusqu'au bout. Dans la nature l'éclair jaillit de la rencontre de deux nuages; cependant, pour que ce jaillissement se produise, il faut que certaines conditions climatériques, constituant le temps orageux, soient réalisées. De même, dans le monde intelligible, la lumière jaillit du choc et de la combinaison des idées; mais, pour que cette combinaison soit possible, elle doit être précédée d'une élaboration dont la longueur, la difficulté et l'angoisse varient d'après la nature des esprits et des problèmes. Voici, par exemple, comment Gauss, écrivant à Olbers, parle de ses tentatives impuissantes pour démontrer un théorème d'arithmétique supérieure : « Ce défaut m'a gâté tout ce que j'ai découvert et, depuis quatre ans, il n'est guère de semaine, surtout dans ces derniers temps, où je n'aie fait quelque vaine tentative pour résoudre cette difficulté. Mais toutes mes méditations et mes recherches furent inutiles et, chaque fois, je dus tristement déposer la plume. Enfin, il y a deux jours, j'ai réussi, non par suite de mes pénibles

(1) J.-B. DUMAS, *Revue scientifique*. t. XV, p. 650.

(2) Cl. BERNARD : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Ire partie, c. II, § 2.

(3) Cf. *Revue scientifique*, 29 novembre 1876.

efforts, mais pour ainsi dire uniquement par la grâce de Dieu. Comme l'éclair qui survient soudain, l'énigme s'est trouvée résolue. Moi-même je ne serais pas en état d'indiquer le fil conducteur qui relie ce que je savais antérieurement, mes essais précédents, à ce qui m'a fait réussir. Il est assez étrange que la solution de l'énigme paraisse maintenant plus facile que maintes choses qui ne m'ont pas arrêté autant de jours que cette question m'a arrêté d'années, et certainement, si je l'expose un jour, personne ne devinera quel embarras elle m'a causé (1). »

L'histoire des grandes inventions est là qui atteste que, pour mener à terme l'idée d'une solution entrevue dans un vague irritant, il faut dépenser une somme énorme de volonté qui impose la persévérance malgré les échecs et en dépit des déboires de toutes sortes. Nous venons d'entendre le grand mathématicien Gauss. Kepler avoue que ses découvertes sont dues à « l'effort continu d'un long travail (2) » : avant de trouver que l'ellipse est la courbe décrite par les astres dans leurs révolutions, il avait successivement essayé et rejeté dix-neuf autres figures. Newton écrivait au Dr Bentley : « Croyez-moi, si mes recherches ont produit quelques résultats, ils ne sont dus qu'au travail et à une *pensée patiente.* » C'est lui encore qui, à cette question : Comment avez-vous fait vos découvertes ? répondait : « En y pensant toujours. » Il y pensa dix-sept ans. On connaît aussi le mot de Buffon qui exprime, en l'exagérant, la même pensée : « Le génie n'est qu'une longue patience. » Quelle patience, en effet, ne fallut-il pas à Pasteur pour examiner plus de cinquante mille vers à soie afin de découvrir leur maladie, quelle patience pour réfuter par des expériences répétées et minutieuses la théorie des générations spontanées, sous le feu de critiques acerbes et passionnées, etc. (3) ? Il en fit lui-même le touchant aveu le jour où il inaugura l'Institut qui porte son nom : « Croire que l'on a trouvé un fait scientifique important, avoir la fièvre de l'annoncer et se contraindre des journées, des semaines, parfois des années à se combattre soi-même, à

(1) *Lettre* du 3 septembre 1805 à Olbers, citée dans la *Revue des Questions scientifiques,* Bruxelles, octobre 1884.

(2) Kepler : *Harmonices mundi libri quinque,* Cf. *supra,* p. 42, note 1.

(3) Vallery-Radot : *Vie de Pasteur,* c. v.

s'efforcer de ruiner ses propres expériences, et ne proclamer sa découverte que lorsque l'on a épuisé toutes les hypothèses contraires, oui, c'est une tâche ardue (1). » C'est pour cela qu'on peut dire en vérité que la volonté est bien la moitié du génie. Si tout était peine et douleur dans le travail d'invention, cette perspective aurait de quoi faire reculer les plus mâles courages. Mais si, comme le remarque Bossuet, « la recherche du vrai peut être laborieuse, la contemplation en est toujours douce (2) ». C'est la joie de la fécondité intellectuelle qui succède à l'effort douloureux de l'enfantement de la découverte. Comme « la femme qui a mis son enfant au monde, oublie sa souffrance, heureuse de voir qu'il y a un homme de plus (3) », ainsi le savant, qui a mis au jour son idée, ne songe plus aux peines qu'elle lui a coûtées, mais se réjouit d'avoir fait luire sur les intelligences une vérité nouvelle. C'est ainsi que Kepler, racontant la profonde émotion qui s'empara de lui quand il découvrit les lois du mouvement planétaire, s'écrie : « J'ai soulevé un coin du voile et j'ai vu Dieu qui passait. »

Telle est la suite ordinaire des opérations du génie scientifique en travail d'invention. Il ne sera pas sans intérêt et sans profit d'apporter, à l'appui des assertions précédentes, un exemple concret qui servira d' « illustration » à la théorie. Voici, en bref, d'après Biot (4) et Bain (5), le récit de la découverte de la gravitation universelle. « Ce grand effort d'identification, le plus grand progrès peut-être qu'il ait été donné à l'intelligence d'accomplir, nous offre non seulement un exemple de l'attraction de la similarité, mais il met aussi fortement en saillie la préparation que l'esprit doit subir pour que la flamme y jaillisse. Nous voyons la nécessité qu'il y avait, pour un esprit puissamment organisé pour les mathématiques, de saisir les lois de la composition et de la résolution des forces, et de les appliquer au phénomène si compliqué du mouvement elliptique (6). »

(1) PASTEUR : *Discours prononcé à l'inauguration de l'Institut Pasteur*, 14 nov. 1888.
(2) BOSSUET : *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, § 17.
(3) Saint JEAN : *Évang.*, XVI, 21.
(4) BIOT : *Mélanges scientifiques et littéraires*, t. I, pp. 134 et sq.
(5) BAIN : *Les Sens et l'Intelligence*, p. 402-405.
(6) BAIN : *Op. cit.*, p. 404.

Cette découverte qui consista à identifier la chute des corps pesants sur la terre avec l'attraction qui s'exerce entre le soleil et les planètes, cette découverte fut un effet de similarité préparé par la contemplation préalable de deux faits considérés isolément. Jamais peut-être identification ne fut plus difficile et n'exigea une plus grande puissance d'analyse et d'intuition. Car, à première vue, quoi de plus dissemblable que la chute des corps sur la terre et le mouvement des planètes autour du soleil ? Une pénétrante analyse des mouvements célestes pouvait seule préparer l'association définitive des deux phénomènes aussi distants en apparence. Newton étudia pendant de longues années les révolutions planétaires. Il leur appliqua le principe de la composition et de la décomposition des forces et finit par trouver que le mouvement des planètes est le résultat de deux forces, la force centripète qui, si elle agissait seule, attirerait les planètes sur le soleil, et la force tangentielle qui, si elle était seule à se faire sentir, lancerait les planètes à travers l'espace suivant la tangente à leur orbite. Par cet effort d'analyse, Newton avait ramené la question à une forme plus simple, en comparant le mouvement planétaire à d'autres mouvements déjà expliqués. Il s'était rendu familière l'idée d'une force attractive du soleil sur tous les corps du système et, faisant un pas de plus, un pas de géant, il avait démontré que cette force varie en raison inverse du carré de la distance. Jusqu'ici le phénomène de l'attraction solaire restait isolé dans son esprit, mais il y restait à l'état de conception parfaitement claire et définie, à ce point que si jamais un phénomène analogue venait à s'y présenter, de leur rencontre devait jaillir un éclair d'identité. Telle était la préparation de ce côté ; voyons maintenant l'autre.

Newton connaissait la chute des corps, depuis son enfance, comme tout le monde ; et l'impression qu'il en avait reçue était aussi superficielle que chez les autres. C'était pour lui, comme pour eux, un phénomène de poids sensible, capable de blesser, de briser, etc. Tant que la pesanteur n'était que cela pour lui, il n'y pouvait, malgré la puissance d'une faculté d'identification de premier ordre, reconnaître une ressemblance avec l'attraction des planètes par le soleil. Il fallait nécessairement

que quelque effort de méditation la dégageât préalablement des accessoires qui la voilaient, et la présentât sous la forme la plus pure comme un mouvement général des corps en liberté vers le centre de la terre. On raconte (1) que Newton, qui vivait alors retiré dans son domaine de Woolsthorpe, étant assis sous un pommier qu'on montre encore, vit un jour une pomme tomber devant lui. Soudain un rapprochement analogique traversa son esprit : « Pourquoi, se dit-il, ce pouvoir n'agirait-il pas sur la lune même pour l'attirer vers la terre ? » C'était en 1666. Ce fut le trait de lumière : « A ce moment jaillit l'éclair d'identification ; la découverte sublime, qui rattachait le ciel à la terre et soumettait le système solaire tout entier à une force commune, était faite. »

Il se peut fort bien que cet incident de la chute d'une pomme, qu'on trouve raconté partout, ait été pour Newton comme la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Mais l'élément essentiel, qui prépara la découverte, fut l'analyse préalable du fait de la pesanteur : il dut, pour le débarrasser, par un effort vigoureux d'analyse, des circonstances qui le rendaient obscur, le considérer comme un cas particulier du mouvement d'un corps vers un autre. Cette généralisation, qui éliminait la dissemblance, présentait à son esprit le fait de la pesanteur dans sa nudité, de même qu'une opération analogue lui avait présenté le mouvement planétaire (2). Les deux termes, ayant entre eux un rapport de ressemblance, existaient dans la pensée de Newton ; la vue de la chute d'une pomme fut l'occasion qui les rapprocha et fit jaillir l'étincelle : l'hypothèse était trouvée.

Restait à la vérifier. Mais les premiers résultats donnés par ses calculs ne concordant pas avec les observations connues, Newton renonça, bien à regret, à sa conception. L'un des éléments de ces calculs était la mesure du méridien terrestre. Or, quatre ans après sa déception, en 1670, il sut qu'une nouvelle mesure du méridien terrestre venait d'être obtenue par l'Académie des Sciences de Paris. Newton s'empressa de refaire ses opérations sur cette base nouvelle, et, quand il acquit la certitude que son

(1) Cette anecdote est rapportée par Pemberton, contemporain et ami de Newton.

(2) BAIN : *Op. cit.*, p. 403-404.

hypothèse allait être évidemment confirmée, son émotion fut telle qu'il dut laisser à l'un de ses amis le soin d'achever les calculs.

Cet exemple mémorable nous a permis de saisir sur le vif la marche laborieuse du génie et de suivre les phases diverses d'une grande invention : préparation éloignée, observations et calculs multiples, conception de l'hypothèse, vérification de la solution supposée, enfin joie triomphante qui accompagne la découverte. On a pu remarquer que les esprits les plus puissamment doués, comme les Kepler, les Newton, les Pasteur, ne rougissent point de faire la plus large place à l'effort persévérant de la volonté, ainsi qu'à la continuité du travail, parmi les causes concourant au succès (1). Grande leçon pour les esprits faciles et superficiels, qui méconnaissent cette vérité d'expérience : Personne, pas même le génie qui semble avoir des ailes, ne s'élève d'un bond jusqu'aux sommets.

GASTON SORTAIS.

1 On a quelquefois fait au *hasard* une très large part dans les découvertes. M. Ribot a très bien montré que le hasard n'est qu'une occasion, et non un agent de création. *Op. cit.*, p. 135-137.

LA PHILOSOPHIE DE BALLANCHE [1]

I

Comme un platonicien dans sa tunique blanche
Replié sur lui-même, ainsi vivait Ballanche,
Mystérieux penseur, calme et triste à la fois.

Autant ce portrait tracé par Brizeux est fidèle, autant les contours en sont flottants. On n'en sera pas surpris. Chercher dans Ballanche l'équivalent, je ne dis pas d'un Platon ou d'un Descartes, mais, ce qui serait fort honorable encore, d'un Cousin ou d'un Jouffroy, personne n'y peut songer. D'autre part, n'y aurait-il pas injustice évidente à contester à l'auteur de l'*Essai sur les institutions sociales* tout esprit philosophique, s'il est vrai que cet esprit consiste à se détourner des phénomènes contingents, des discussions étroites, des conflits éphémères d'intérêts et de passions, pour vivre dans la région des idées et puiser à la source éternelle des vérités absolues? On hésite sans doute à qualifier de système des idées générales, assez imparfaitement reliées entre elles et éparses au milieu de multiples et diverses publications; ne demandons pas à Ballanche ce qu'il se défend de vouloir nous offrir, je veux dire une philosophie complète et cohérente (2) : lui-même est le premier à nous avertir que, pour constituer à l'aide de ses

(1) Les pages qu'on va lire sont tirées d'un ouvrage intitulé : *La Vie et les œuvres de Ballanche*, qui paraîtra en 1903 à la LIBRAIRIE GÉNÉRALE CATHOLIQUE ET CLASSIQUE, place Bellecour, 3 et 5, Lyon.

(2) On lit sans doute dans une de ses lettres, écrite d'Italie le 26 janvier 1824 : « La Grande-Grèce est la patrie primitive de cette philosophie dont je crois être appelé à renouveler dans le monde le sentiment éteint. » Mais Ballanche eût peut-être été embarrassé de définir avec quelque clarté le pythagorisme auquel il fait ici manifestement allusion.

écrits un corps de doctrines, il faut procéder non pas dogmatiquement, mais en s'appuyant sur une induction toujours plus ou moins fragile.

Convaincu (ce sont ses propres expressions) que « rien ne fatigue plus que de revenir sur ses idées », nulle part il ne semble s'être proposé de condenser dans une exposition raisonnée les vues disséminées au cours de ses ouvrages : à ce point que les aperçus dont se compose tel ou tel chapitre trouvent ailleurs, parfois dans un tout autre volume, leurs compléments nécessaires [1]. De là pour le critique l'obligation embarrassante de se substituer en quelque sorte à l'auteur dans la construction de l'édifice rationnel laissé par ce dernier à l'état de projet.

Mais à cette difficulté, grave assurément, la nature même des questions traitées (il s'agit avant tout, sinon exclusivement, de philosophie de l'histoire) en ajoute une autre ; et comme ce point offre une certaine importance, on nous permettra d'y insister.

Au XVIIe siècle, Bossuet, considérant des hauteurs de la foi les siècles antérieurs au christianisme, avait montré dans les révolutions et la succession des grands empires le moyen choisi par la Providence pour « donner cours à l'Évangile ». Au siècle suivant, le rationalisme incrédule reprit à son compte ce grave problème en l'étendant à tous les temps et à toutes les races humaines, et on vit en pleine terreur jacobine des écrivains entonner un hymne enthousiaste en l'honneur du progrès. Quoi qu'il en soit, en anéantissant brusquement le seul régime politique et social que la France eût connu jusqu'alors, la Révolution ouvrit des horizons vraiment illimités aux faiseurs de systèmes ; et quand la paix eut succédé à l'épopée guerrière de l'Empire, les esprits réfléchis se plurent à méditer tout à la fois et sur les événements du passé et sur les mystères de l'avenir. Tandis que les philosophes s'absorbent de préférence dans les hautes vérités morales, base essentielle des sociétés,

1 Ballanche aime, dirait-on, à poser des énigmes devant ses lecteurs étonnés. C'est ainsi qu'il écrit dans la préface de sa *Palingénésie* : « J'ai un autre but que je ne dois pas signaler d'avance : le lecteur saura bien le découvrir ; d'ailleurs il est des choses qui ne s'expriment point, qui se font sentir. »

d'aventureux novateurs élaborent à l'envi de bizarres reconstructions du monde. C'est entre 1825 et 1830 que Saint-Simon publie ses plans de réorganisation sociale. C'est à la même époque qu'Auguste Comte, effrayé de l'anarchie des intelligences, imagine la religion de l'humanité destinée à continuer plus encore qu'à remplacer le catholicisme dont il juge le règne fini : opposant ou plutôt unissant « la dynamique sociale » à la « statique sociale », il crée le mot de *sociologie* pour désigner un ensemble de recherches scientifiques auxquelles toutes les autres doivent se subordonner. La chose et le nom ont fait également fortune, bien que la science nouvelle, amas croissant d'hypothèses, ne soit encore en possession ni de sa méthode propre, ni de sa définition authentique. Pendant ce temps, d'autres écrivains restés fidèles à la tradition religieuse ou politique, l'abbé Gerbet, d'Eckstein, Cousin, Guizot, Buchez, Quinet, se plongent, eux aussi, dans la philosophie de l'histoire, et expliquent avec plus ou moins de bonheur, en partant de points de vue bien opposés, les longues vicissitudes de l'humanité.

Au dire de critiques compétents, ce vaste mouvement d'idées a trouvé l'un de ses premiers promoteurs dans Ballanche qui, dès son *Essai sur les institutions sociales* (1818), ne craignit pas d'aborder en face et d'analyser avec une réelle pénétration ce qu'il appelait déjà « la marche progressive de l'esprit humain ». Mais sur la route où il s'engageait si résolument, que d'obscurités! que de mystères! La suite des événements a-t-elle un sens, et lequel? Se succèdent-ils comme au hasard, ou s'enchaînent-ils selon les arrêts inexorables d'un destin aussi ténébreux que tyrannique? N'y a-t-il dans l'histoire, ainsi qu'on l'a tant de fois affirmé que des doctrines qui vont à leurs conséquences, des mœurs, des habitudes et des lois qui se répercutent en quelque sorte mécaniquement dans les faits (1)? Voilà ce que se demandaient sous la Restauration les plus nobles esprits ;

(1) « On pourrait peut-être affirmer que les lois de la société sont inflexibles, inévitables, fatales; que pour sa conservation aussi bien que pour les différentes transformations qu'elle doit subir par la raison même de son progrès, sa liberté est sans analogie avec la liberté morale de l'homme. » (Ballanche, t. I, p. 390, de ses *Œuvres complètes* publiées en 1831, 4 vol. in-8. — Toutes nos citations se réfèrent à cette édition.)

voilà ce qui préoccupait l'âme religieuse de Ballanche, aspirant à faire rentrer Dieu dans l'histoire d'où l'impiété du XVIIIe siècle l'avait banni et où le rationalisme du XIXe hésitait à le ramener. Une conviction intime, profonde, inébranlable, l'empêchait d'abandonner les destinées humaines aux caprices aveugles du sort, à plus forte raison aux calculs intéressés ou aux passions désordonnées des hommes. Seul l'athéisme a le droit de déclarer que notre race existe sans but, et pour quiconque adhère à cette doctrine désespérante, l'histoire ne vaut vraiment plus la peine d'être étudiée ni la vie d'être vécue. Dans *Orphée,* Ballanche prête ce langage aux prêtres égyptiens : « La race humaine court sans s'arrêter, par des voies lumineuses et obscures, à l'accomplissement d'un grand dessein que nous ignorons. » Plus heureux, lui-même se disait, se sentait en possession de lumières que le paganisme n'avait jamais reçues.

Mais toute consolante et élevée que fût cette philosophie, elle laissait subsister l'insondable mystère. Si dans les événements qui se déroulent sur la scène du monde on veut sauvegarder avant tout la liberté de l'homme, à quoi se réduit le gouvernement de la Providence ? Ou si, au contraire, on se représente Dieu comme ayant arrêté de toute éternité, en dehors de la moindre intervention de ses créatures, la suite immuable des révolutions d'ici-bas, que devient l'indépendance morale de la créature intelligente ? Ballanche ne s'est nullement dissimulé la difficulté : « Dieu qui a fait l'homme, écrit-il (III, 109), a su qu'il faisait une volonté libre, et il a voulu qu'il en fût ainsi », et, après avoir donné de la prescience divine cette définition remarquable (III, 63) : « l'infinie contemplation de l'éternité », tout en reconnaissant combien ce problème nous dépasse, il n'en maintient pas moins énergiquement les deux facteurs nécessaires de l'évolution morale : Dieu, sa volonté et sa justice, d'un côté ; l'homme et sa liberté de l'autre.

Descend-on de ces hauteurs de la théologie à l'examen et à la discussion des faits historiques ? Le problème à résoudre garde son obscurité. Intelligemment dirigées et habilement pratiquées, l'observation et l'expérimentation fournissent, l'une à l'astronome, l'autre au physicien, un moyen sûr de pousser

toujours plus avant dans la connaissance de la nature (1). Tout autre est la situation du penseur qui, selon la forte expression de nos saints Livres, veut entrer dans les puissances du Seigneur et faire servir l'étude du passé non seulement à l'intelligence du présent, mais à la révélation de l'avenir. Ici rien qui ressemble aux lois dites naturelles, avec leur double caractère de continuité et de fatalité. Ballanche lui-même ne faisait aucune difficulté de reconnaître qu'en ces matières « ses opinions reposaient dans une arche mystérieuse et sacrée (2) ». Devant cette redoutable inconnue il ne pouvait, disait-il, que baisser les yeux et adorer en silence. Ainsi partout ou presque partout des essais, des amorces de solution du problème sociologique, plutôt qu'une solution complète, voilà ce qui s'offre aux lecteurs de Ballanche. Mais cette modestie, cette sincérité n'a-t-elle pas elle-même son attrait?

Enfin, une troisième et dernière cause d'incertitude résulte de la forme nuageuse chère à notre auteur (3). Qu'il s'agisse d'une composition légendaire comme *Orphée,* d'une fiction morale comme *La Ville des expiations,* d'une œuvre historique comme *La Formule générale,* ou même d'un traité en règle comme la *Palingénésie,* pour pénétrer jusqu'au fond de la pensée, il faut quelque chose de la persévérance de l'initié aux portes d'Éleusis. Docile à la recommandation qu'adressait autrefois Pythagore à ses disciples : « Tu éviteras les voies populaires, tu prendras des routes peu frayées », il se plaît à faire parler devant nous les prophètes et les sibylles, et là même où il

(1) Ballanche touche rarement aux questions de métaphysique pure : mais quel ne serait pas l'étonnement d'un savant en face de phrases telles que la suivante (III, 178) : « Chose singulière ! concevoir la matière est un effort immense de la pensée : c'est une sorte de création ou plutôt d'abstraction, car la matière n'existe pas. »

(2) La philosophie contemporaine nous a familiarisés avec ces façons de parler. Ouvrez nos Revues de métaphysique les plus répandues, à chaque instant vous vous y heurterez à des phrases comme celles-ci : « L'esprit n'est pas tout entier lumineux par lui-même. » — « Le discours ne réalise pas toutes les virtualités de la raison », etc.

(3) « Ballanche vivait dans un nuage », a dit Barante, lequel d'ailleurs s'est empressé d'ajouter : « Mais ce nuage s'entr'ouvrait quelquefois. » La même pensée reparaît dans le discours académique de M. de Saint-Priest : « Les longs plis de sa robe alexandrine inspirent peut-être un trop timide respect. Mais, en écartant ces voiles, en perçant ces nuages, que trouve-t-on sinon la raison et le bon sens ? »

raisonne, il adopte, comme à son insu, leur façon de s'exprimer. Chez lui, le poète accompagne partout le métaphysicien ; il sait, quand il veut (ses jugements historiques le prouvent), se mettre en face des événements, en marquer d'un coup d'œil sûr les causes et les conséquences ; mais, d'ordinaire, il procède par inspirations soudaines plus que par discussions minutieuses, par élans de sentiment plus que par démonstrations logiquement conduites. Ce qu'il demande aux faits, c'est moins un contrôle de ses inductions qu'une justification avidement attendue. Aussi, vouloir le réduire à une dialectique, c'est, suivant la juste remarque de M. de Loménie, le dépouiller de son charme et de son originalité. Quand il entreprend de dogmatiser à la manière de l'école, il est inférieur à lui-même. Comme il le donne maintes fois à entendre, son but est d'agir sur les sensibilités et de créer l'émotion avant de faire appel aux intelligences.

Et ici une autre remarque s'impose, qui n'est pas sans intérêt. Il y a des écrivains qui sont fiers de dispenser leurs lecteurs de penser : Voltaire est de ce nombre, Voltaire qu'on a si malicieusement défini « un déluge d'idées claires », et qui se jugeait ainsi lui-même : « Je suis comme le ruisseau, transparent parce que je suis peu profond. » Il en est d'autres au contraire qui veulent contraindre leurs lecteurs à réfléchir, à compléter une pensée qu'ils ne lui confient qu'à demi. Tel Ballanche exigeant de tous ceux qui l'étudient qu'ils deviennent en quelque sorte ses collaborateurs. « Chaque lecteur est tenu de faire le livre que je n'ai point fait. Ainsi mon véritable livre, qui ne sera point écrit (1), résultera de l'impression générale qui restera à chacun. En cela je ressemble aux initiateurs des mystères et aux fondateurs des écoles philosophiques anciennes... Leur doctrine se faisait elle-même. » (III, 22.)

Ce demi-jour mystérieux est sans doute le fait de l'homme : « Le genre de mon talent ne présente aucune surface ; d'autres bâtissent un palais sur le sol, et ce palais est aperçu au loin ; moi, je creuse un puits à une assez grande profondeur, et on ne

(1) Sully Prudhomme a exprimé la même pensée en des vers charmants qui sont dans toutes les mémoires.

peut le voir que lorsqu'on est tout auprès. » Mais c'est aussi, n'en doutons pas, le fait de l'époque. Chaque génération a, outre ses sujets préférés, sa manière spéciale de les traiter. Or, les synthèses même hardies étaient alors (de 1815 à 1845) plus en faveur que les patientes analyses. On aimait non pas à resserrer, à préciser les questions, mais à les agrandir presque sans limites ; non à s'y enfermer pour les explorer par une méthode plus sûre, mais à les envisager de haut. En fait, il y a dans l'histoire plus d'une vérité qui n'est visible que des sommets. Et quel motif pouvait engager Ballanche à redoubler d'efforts pour être immédiatement compris ? S'il n'écrivait pas pour lui seul, du moins il lui suffisait d'être goûté de quelques-uns.

II

Quelle put être, entre quinze et vingt ans, la formation philosophique reçue par Ballanche ? Nulle, ou peu s'en faut. De 1790 à 1800, de rares écoles, aucune université, une vie semée d'inquiétudes et d'alarmes de tout genre. Sans doute, à défaut de l'enseignement des maîtres, les grandes et terribles leçons des événements provoquaient à réfléchir ; mais au milieu des agitations de la vieille société française qui s'effondre et du monde nouveau qui tente de sortir des débris de l'ancien, où trouver les heures de calme et fécond loisir que réclament les hautes spéculations ?

Quant aux théories alors en honneur, elles n'avaient rien qui pût attirer le futur restaurateur des antiques traditions : ni Condillac et son sensualisme qui méconnaît le rôle éminent du cœur et de la raison dans le perfectionnement de notre nature ; ni Laromiguière avec ses premiers et timides essais d'idéologie ; ni Cabanis et le naturalisme à peine déguisé du livre célèbre sur les *Rapports entre le physique et le moral ;* ni Volney et cette irréligion systématique insouciante des frémissements intimes de l'âme en face de l'énigme poignante de sa destinée. Sans doute, Ballanche avait lu avec plus d'intérêt les vues alors hardies de Condorcet sur les progrès passés et futurs de l'esprit humain, et les élucubrations aux titres bizarres où Saint-

Martin avait développé son singulier mysticisme, entaché d'ailleurs de plus d'une infiltration panthéiste. D'autre part, si dans la suite il devait applaudir aux généreux efforts d'un Cousin, d'un Jouffroy, d'un Royer-Collard, d'un Maine de Biran, pour relever le drapeau du spiritualisme, il ne pouvait se dissimuler ce qui allait compromettre le succès définitif de l'école nouvelle : un excès de rationalisme, l'exclusion de tout ce qui tenait de près ou de loin à la révélation chrétienne, le manque de sens religieux et, malgré une sympathie apparente pour tout ce qui touche l'humanité, une sorte d'indifférence préméditée à l'endroit des problèmes sociaux posés par la Révolution. Procédant d'un esprit tout opposé, les théories philosophiques et théocratiques de Maistre et de Bonald étaient en plus intime harmonie avec les convictions et les aspirations de Ballanche ; mais leurs vues politiques cadraient mal avec les siennes.

Il ne semble pas non plus avoir beaucoup médité les grands penseurs français ou étrangers du XVIIe et XVIIIe siècle (1), pas même ceux avec lesquels il se sentait en communion d'idées plus étroites, tels que Pascal, Bossuet et Malebranche. Il lui arrive de citer les premiers Pères de l'Église ; les scolastiques même les plus célèbres lui sont demeurés à peu près inconnus. Parmi les anciens, il n'a qu'une assez vague teinture d'Aristote, et c'est incontestablement Platon qui a toutes ses faveurs (2) ; seulement (chose curieuse qui, d'ailleurs, n'est pas sans exemple) le néo-platonisme avait à ses yeux plus d'attrait, sinon plus de valeur que le platonisme original et authentique ; c'est aux spéculations alexandrines que sont consacrées les dernières pages érudites sorties de sa plume (3).

(1) A propos de Kant, il écrit en 1801 cette phrase bien remarquable pour l'époque : « C'est un rare phénomène que la fermentation excitée dans toute l'Europe par cet homme dont les livres sont à peine connus par des extraits ou des analyses de journaux. » (*Du sentiment*, p. 28.) Et dans un autre passage il affirme que l'auteur des deux fameuses *Critiques* est « de tous les écrivains modernes celui dont les ouvrages sont le plus capables d'opérer une révolution dans les idées ».

(2) Que de fois Platon est cité ou nommé au cours de ses savantes expositions ! Mais je me réserve d'insister dans mon *Histoire générale du platonisme* sur les origines et les conséquences de ces « affinités » platoniciennes si marquées chez Ballanche comme chez Joubert.

(3) Dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 avril 1845. L'article a pour titre : *Alexandrie*.

Et d'abord personne ne s'étonnera qu'une pente naturelle l'ait poussé, comme plusieurs de ses contemporains, vers les doctrines secrètes qui se prétendent en possession de révéler aux initiés les arcanes du monde invisible. A l'entendre, c'est là que chez les peuples de l'antiquité se sont réfugiées les traditions primitives, tandis que partout ailleurs triomphaient les pires superstitions du paganisme (1). L'Égypte des Pharaons lui inspire un respect religieux, à cause des trésors réels ou supposés de sagesse qu'elle recélait dans ses sanctuaires. Peindre la transformation des traditions égyptiennes en traditions grecques destinées à leur tour à se perpétuer dans les traditions romaines, tel est le but qu'il se proposait en composant son poème d'*Orphée* ; ainsi se trouvait assurée la transmission de l'héritage intellectuel de l'humanité durant la longue période qui précéda l'avènement du christianisme (2).

Dans la fondation d'Alexandrie, au lendemain de la conquête macédonienne, Ballanche découvre un événement absolument providentiel. « En s'établissant en Orient, la Grèce ne faisait que rentrer, après un long pèlerinage, dans les foyers de ses aïeux (3), et elle y rentrait riche de choses admirables, assise sur un char de triomphe, entourée d'une immortelle gloire... Elle avait épuisé les deux expressions de la parole humaine, la poésie et la philosophie ; la part qui lui restait, c'était uniquement celle de la critique. » Mais telle est sur ce sol privilégié la vitalité du tronc philosophique que, jusque dans l'arrière-saison du génie hellénique, il se couvre d'une nouvelle et brillante végétation : les théories de Philon et de Plotin trahissent

(1) Ainsi, si nous en croyons Ballanche, c'est à Éleusis, non à Athènes ou à Delphes ou à Délos, qu'il faut chercher la « vraie » religion hellénique.

(2) « Il s'agissait pour moi de montrer l'enfantement merveilleux de l'Occident par l'Orient, et l'Occident gardant les titres de sa filiation. » (IV, 172.) Deux livres tout entiers d'*Orphée*, le VIIe et VIIIe, sont consacrés à une minutieuse et enthousiaste description des initiations en honneur dans les Temples de Thèbes et de Saïs. Quelle riche érudition, et quelle non moins riche imagination !

(3) Énoncé poétique d'une thèse que l'on a maintes fois gâtée en l'exagérant. (Voir dans notre ouvrage : *La Vie et l'œuvre de Platon*, le chapitre intitulé *La Grèce et l'Orient*.) Notons à ce propos que dans sa *Palingénésie* (III, 46) Ballanche affirme « la remarquable identité des doctrines qui reposent au fond des doctrines indiennes avec celles qui sont enfermées dans les écrits de nos théosophes modernes ». Mais à cette affirmation il a oublié d'ajouter une démonstration ou tout au moins un essai de démonstration.

sur plus d'un point le généreux essor d'une pensée vraiment originale, et Ballanche n'hésite pas à nous présenter l'école néo-platonicienne comme un des phénomènes les plus remarquables dans l'histoire de l'esprit humain (1). On le voit suivre avec intérêt les efforts de ses contemporains pour élucider et réhabiliter le mysticisme des Alexandrins (2) qu'il loue non seulement d'avoir tenté de fusionner les traditions théologiques, les aspirations intellectuelles de l'Orient et de l'Occident, mais encore d'avoir tenu compte, mieux que leurs devanciers, du besoin de foi et d'émotion religieuse qui est dans la nature de l'homme. « Alors les Pères de l'Église et les chefs des différentes écoles étaient quelquefois étonnés de se rencontrer sur les mêmes routes à la recherche de la vérité. »

Mais arrêtons ici cette digression historique pour en venir à l'objet principal de cette étude, l'exposé des principes sur lesquels repose tout l'édifice philosophique de Ballanche.

III

Déchéance, expiation, réhabilitation : à cette triple formule est suspendue la marche séculaire de l'humanité. Ballanche la répète sans se lasser en cent endroits, et cette conviction s'appuie chez lui sur les témoignages de l'histoire et les réflexions du psychologue autant que sur la foi du chrétien. C'est ce qu'établissent de la façon la plus nette ces lignes de la *Palingénésie* (III, 16) : « En remontant à l'origine on rencontre nécessairement le dogme un et identique de la chute et de la réhabilitation, ce dogme unanime qui explique la suite des

(1) D'autres avant lui avaient professé pour cette école une égale admiration. Tels ces Grecs réfugiés en Italie et en France après la chute de Constantinople, et qui considéraient couramment le néo-platonisme comme le développement naturel de l'enseignement jadis inauguré à l'Académie d'Athènes, comme le fruit savoureux dont le platonisme primitif avait été la fleur.

(2) Son article de la *Revue des Deux-Mondes* se terminait par le post-scriptum suivant : « Il paraît en ce moment sur l'école d'Alexandrie plusieurs ouvrages importants que nous nous proposons d'étudier plus tard. » Le temps ou les forces ont manqué à Ballanche pour tenir cette promesse : on eût aimé cependant à connaître son jugement sur les deux publications rivales de Jules Simon (1845) et de Vacherot (1846).

destinées humaines, leur développement sous forme d'initiations successives, chaque initiation précédée d'une épreuve, et toute épreuve infligée comme expiation (1). » Voilà le sommaire de toute une philosophie de l'histoire, « philosophie aussi noble, aussi douce, aussi indulgente que l'âme qui l'avait conçue (2) ».

Et d'abord, affirmation de la déchéance de l'humanité.

Considérée dans son ensemble, à partir du point le plus reculé où puissent atteindre nos inductions et nos découvertes, l'histoire atteste les progrès tantôt plus lents, tantôt plus rapides de la race humaine : mais quel fut le point de départ de la progression ? A cette question, Ballanche, empruntant un instant la pensée et le tour de Pascal, répond :

« Ici, il faut voir l'homme tel qu'il est, avec ses grandeurs et ses misères.

« Nos sens nous trompent tout en nous révélant le monde extérieur. Notre entendement est vicié, notre imagination est troublée ou corrompue. Un des grands problèmes pour l'homme a toujours été de se connaître lui-même...

« Toutefois l'état primitif de l'homme ne peut pas être seulement la faculté de se développer, car nous nous trouverions engagés dans une suite de problèmes insolubles.

« Où serait la raison du développement par les calamités générales et par les souffrances individuelles ? Où serait la raison de l'épreuve sous la forme d'une expiation douloureuse ? » (III, 73.)

En d'autres termes, l'homme n'a pas été seulement créé imparfait, avec la mission de parvenir graduellement à une destinée supérieure : il est descendu du rang auquel il avait été d'abord appelé, et qu'il doit reconquérir. « Il ne cherche à *s'élever*, selon une expression ingénieuse de M. Faguet, que pour obéir à un besoin de se *relever*. » La conscience humaine

(1) Un peu plus loin se lit ce commentaire : « Si nous interrogeons les doctrines mystiques unies à toutes les religions et répandues de toute antiquité dans le monde, nous y trouverons une triste et terrible unanimité sur ces points principaux, la punition d'une première faute, le besoin d'une expiation, le travail imposé à l'homme, la science acquise au prix du malheur. »

(2) G.-A. Heinrich : *Notice sur Victor de Laprade*, p. 25.

a gardé des splendeurs perdues un douloureux désir qui ressemble à un remords.

Il y a donc eu une faute originelle que l'Ancien Testament nous révèle (1) et dont la notion confuse se retrouve au fond de la tradition générale du genre humain. « Tous les mythes parlent comme ce dogme auguste et sévère, où réside la solution du problème de l'homme, de ce problème en soi et dans ses rapports avec l'énigme de l'univers. » En ce qui concerne l'humanité, cette faute a-t-elle bouleversé le plan providentiel au point de rendre l'Incarnation et la Rédemption nécessaires, ou ne fut-elle qu'une condition concourante à la mise en œuvre des décrets divins ? Je ne vois pas que Ballanche ait pris parti entre ces deux solutions, dont la seconde, à l'heure actuelle, paraît rallier la majorité des théologiens.

Il n'est pas sans intérêt de constater que, précisément dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, deux penseurs, d'une renommée et d'une influence d'ailleurs fort inégales, avaient touché à cette croyance, l'un pour la confirmer, l'autre pour la détruire. Tandis qu'au jugement de Saint-Martin nous sommes là en présence d'un fait évident qui saute aux yeux et n'a nullement besoin d'être démontré par les livres, pour Rousseau c'est un préjugé qui a fait son temps. Et fort de cette négation, convaincu que la nature humaine n'a pas cessé d'être foncièrement bonne, l'auteur du *Contrat civil* et de l'*Émile* s'est donné la tâche de refondre sur cette fiction morale les lois, la famille et l'éducation.

Mais après la déchéance, la réhabilitation.

Quelles voies le Créateur va-t-il prendre pour assurer le relèvement d'une race qui a encouru sa colère, sans que cependant il ait cessé un seul instant de l'aimer et de vouloir lui-même en être aimé ? L'abandonnera-t-il à une éternelle réprobation ? La Providence refusera-t-elle de coopérer aux efforts et aux actes de l'humanité ? Non, sans doute, mais désormais l'homme

(1) Rappelons ici ce que faisait remarquer récemment le P. Bainvel dans ses leçons de l'Institut catholique de Paris, à savoir que jusqu'ici l'Église n'a pas condamné les rares partisans d'une interprétation purement symbolique du récit de la *Genèse*.

« n'aura d'intelligence qu'à la sollicitation du besoin, et de vertu qu'à la sollicitation de la douleur ». (III, 68.)

L'homme est devenu, ou plutôt est resté perfectible, c'est-à-dire susceptible de s'avancer jusqu'au degré relatif de perfection qui lui est propre selon les temps et selon les lieux. Avec le cours des siècles de nouvelles couches sociales sont successivement appelées à une vie supérieure, et, pour emprunter les expressions mêmes de Ballanche, doivent être initiées aux symboles de l'intelligence et de la liberté. Les vérités religieuses, d'une importance exceptionnelle, sont annoncées au monde par des voix prophétiques (1), chargées de préparer la diffusion d'idées contre lesquelles préjugés et intérêts manquent rarement de se coaliser : « loi générale, perpétuelle, miséricordieuse ; loi de ménagement et d'amour, qui rappelle incessamment l'antique épreuve cachée dans les ténèbres augustes de la création » (III, 325) ; loi qui ne permet pas même au génie de devancer, sinon de peu de temps, le moment où deviennent possibles chez le grand nombre certaines façons de penser. C'est ainsi que dans son ensemble le paganisme, comparé à la civilisation chrétienne, représente un degré de culture inférieur, et encore certaines vérités supérieures n'ont-elles été entrevues que par l'élite de ses sages. C'est ainsi encore que chez des races ou des nations plus portées à l'immobilité qu'au progrès, la Providence a marqué en quelque sorte des points d'arrêt prolongés, afin que le cours des choses n'y fût pas témérairement précipité. Voilà enfin pourquoi à toutes les époques on voit sur la terre « des civilisations diverses synchroniques entre elles ».

Mais aussitôt qu'en dehors de ces situations exceptionnelles on s'oppose inutilement à la marche en avant des idées, ou qu'au contraire, sous prétexte que cette marche est trop lente, on a recours pour la hâter à des renversements et à des violences, — les sociétés sont mises également en péril. Il semble même, selon la remarque de Ballanche, que les envahissements

1. C'est un fait bien connu que dans l'antiquité toutes les grandes inventions (agriculture, législation, navigation, etc.) passent pour dériver d'un révélateur. Serait-ce uniquement, comme le donne à entendre M. Th. Ribot, parce que la création a jailli on ne sait comment, dans l'ignorance des procédés ?

des nouvelles formes sociales aient en toutes choses de cruelles analogies avec les emportements ordinaires de la conquête. Il est naturel, en outre, qu'un état plus ou moins prononcé de malaise ou même de souffrance accompagne chaque passage à un degré supérieur de la hiérarchie sociale. Ceux qui sont troublés dans la possession auparavant exclusive de telle ou telle prérogative sont toujours tentés de demander à la force le maintien de leur privilège : et les faibles, leurs inférieurs, impatients d'un avenir meilleur, suivent en aveugles jusque dans la révolte quiconque se pose en défenseur de ce qu'ils ont appris à nommer leur droit.

Donc, qu'il s'agisse de notre salut personnel ou de l'affermissement de l'ordre général, du sort des individus ou de celui des sociétés, Dieu sollicite et exige le concours de sa créature. Sa puissance et son amour ont mis libéralement entre nos mains tous les matériaux nécessaires à la construction de l'édifice : mais rien ne se bâtira sans l'intervention de l'homme, à qui il a été commandé de « se faire lui-même ». Pour éclaircir sur ce point sa pensée, Ballanche a trouvé une comparaison qui n'est pas sans poésie : « La chrysalide qui fut une chenille rampante devient l'éclatant papillon qui se joue avec tant de grâce dans le vague des airs, qui se repose à peine sur le calice embaumé des fleurs ; mais cette métamorphose, emblème si prodigué par l'Auteur de la vie universelle, est tout organique : elle s'opère sans que la chenille ait besoin d'y concourir. Il n'en est point ainsi de la chrysalide humaine : il faut qu'elle se donne à elle-même les ailes brillantes sur lesquelles elle doit s'élever de région en région jusqu'au séjour de l'immutabilité et de la gloire. » (III, 125.) L'homme appelé à un si haut rang pouvait-il espérer qu'il y parviendrait sans le mériter ? De même que la souveraineté de la terre, de même le gage de nos espérances immortelles est au prix d'un véritable travail.

Ainsi s'unissent dans l'Être suprême la bonté et la justice. Ce labeur imposé est à la fois châtiment et punition d'un côté, expiation et réhabilitation de l'autre. Toute épreuve est aussi une initiation, c'est-à-dire un pas dans la voie du progrès, une conquête, une prise de possession dans l'ordre intellectuel.

Loin de maudire les difficultés de la vie, l'homme devrait les bénir. Nous nous plaignons de notre destinée, c'est un tort : « le malheur est chose trop morale et trop utile pour qu'il nous soit ôté (1) » ; et, pour emprunter une métaphore de notre auteur il est dans l'ordre que les rênes de l'effort tiennent sans cesse la tête haute à l'homme, naturellement ami de l'inertie et du repos.

Certes, nul n'a plus fortement réagi que Ballanche contre l'individualisme à outrance, prêché avec tant de feu dans le *Contrat social* (2) ; nul n'a mieux mis en relief le rôle providentiel des familles, des peuples et des nations : « Tous les projets de l'homme, même ceux qu'il peut le plus raisonnablement former, sont trop vastes pour sa courte vie. Mais la société hérite de toutes ces entreprises commencées : l'impulsion donnée se continue, la tâche interrompue se poursuit. » Et cependant cette société même, en dehors de laquelle chacun de nous serait un être incomplet, sans but, sans avenir, n'a pas été seulement accordée à l'homme comme un appui ; elle lui a été imposée comme une épreuve : « L'état social n'est point un état de repos ; c'est le plus souvent un état d'orage et de grande souffrance ; c'est un moyen employé par la Providence pour perfectionner l'homme. » (IV, 232.)

Qu'après être entrés ici dans la pensée de notre philosophe, nous nous reportions à nos vieux souvenirs classiques : comment ne pas songer à cette « jalousie des dieux » qui remplit les récits d'Hérodote comme les drames les plus poignants d'Eschyle ? Tout s'achète ou plutôt tout se paie ici-bas, même le bonheur, même la gloire, même le génie, même la renommée conquise par l'héroïsme et la foi à l'idéal : voilà la leçon qui se dégage avec une saisissante éloquence de certains mythes helléniques, dont l'imagination de Ballanche n'a pas pu ne pas être vivement frappée. Comme si le bienfait devait être expié

(1) II, 341. La même théorie est longuement développée dans le beau livre de Blanc-Saint-Bonnet : *La Douleur*.

(2) Que de vues profondes ramassées dans cette simple phrase de Ballanche : « Ce qu'on appelle l'état de nature n'est qu'une chimère ; l'état sauvage ou de barbarie n'est qu'une dégénération, dont nous n'avons pas pu suivre les périodes, mais qui certainement n'est ni un état naturel ni un état primitif. » (II, 197.)

par celui-là même qui en est l'auteur, tantôt l'initiateur reçoit la mort de la main de ceux qu'il est venu appeler à la lumière, tantôt sa destinée en fait une victime de l'implacable ressentiment de la fatalité. C'est ainsi que la cause du bien et du progrès exige non seulement des soldats, mais des martyrs (1). « D'après les traditions, les illustres instituteurs des peuples sont tous placés par une inconcevable Némésis dans le lieu des vengeances divines. » (IV, 404.)

Mais où cette croyance revit-elle avec un caractère aussi grandiose et aussi terrible que dans la légende de Prométhée ? Les pages d'*Orphée* où le Grec Thamyris raconte au roi Évandre le supplice du demi-dieu sur le Caucase comptent parmi les plus éloquentes de Ballanche. J'en détache les lignes suivantes : « Prométhée aurait été puni pour avoir ôté aux hommes leur bonheur avec leur innocence... Eh quoi ! le don de l'intelligence est un don sacrilège ! Tout sillon tracé sur la terre est une impiété !... Mais ce Prométhée qui par son origine touche à la nature divine, par ses affections à la nature humaine, n'est peut-être que le dogme d'un réparateur de notre race déchue, dogme enveloppé dans les langes des traditions juives... » Ainsi, dans ce passage et en cent autres, Ballanche, au risque, selon ses propres expressions, de se faire accuser « de confondre la science devenue celle de tous avec la science des vieux sanctuaires » (IV, 386), anticipait hardiment sur l'avenir, mettant sur les lèvres du sage antique l'annonce encore enveloppée du christianisme, avec et par lequel « le mystère insondable de l'expiation est enfin accompli ».

C'est qu'en effet à ses yeux ce même christianisme contre lequel les sophistes du XVIIIe siècle, longtemps avant les nôtres, avaient épuisé toutes les formules de mépris, représente le stade le plus élevé et l'apogée de la civilisation (2). Certaines nations païennes ont eu incontestablement leur genre de gloire ;

(1) « C'est la loi mystérieuse de ce monde, l'inflexible loi des grandes cités et des grands citoyens, qu'ils doivent payer leur gloire à venir, et les services rendus à l'humanité ou à la patrie par des épreuves qui durent parfois autant que leur vie. » (Ch. Charaux.)

(2) « L'épopée générale et définitive du genre humain, vue dans sa magnifique diversité, n'est autre chose que la pensée même de la religion universelle. » (Ballanche, *Vision d'Hébal*, p. 53.)

mais si l'on creuse au-dessous de cette brillante surface, quelle méconnaissance des véritables droits de l'homme ! Quel dédain de la femme et de l'enfant ! Quelle indifférence à l'égard du pauvre et de l'esclave ! « La plupart des peuples anciens n'ont eu aucun respect pour l'homme même ; il fallait être ou Grec, ou Romain, ou libre, ou noble, etc. ; or, comme l'a dit Aristote, le droit suppose l'égalité. » (III, 271.) Le pouvoir était avant tout un moyen d'asservissement. Le christianisme dit au contraire au puissant : « Fais-toi le serviteur de tes frères », et en même temps il a consacré entre tous les fils d'une même patrie cette haute doctrine de la solidarité (1) qui est à la base de toutes les religions. Au lieu de la lumière autrefois réservée au petit nombre, c'est l'initiation générale et populaire, grâce à laquelle la liberté, l'égalité et la fraternité ont fait leur véritable apparition sur la terre.

Tirant de ces prémisses leurs légitimes conséquences, Ballanche demande qu'on mesure la liberté d'un peuple à la pénétration de plus en plus profonde de la pensée chrétienne dans la double sphère politique et civile ; c'est une erreur capitale de la démocratie moderne de croire que toute concession à l'idée religieuse est une trahison à l'endroit des justes revendications populaires. Mais « si le génie chrétien se confond désormais avec le génie social, si le christianisme et la société sont identiques l'un à l'autre, s'ils sont devenus l'un à l'autre gage et garantie de perpétuité », que les croyants se persuadent bien « qu'ils ont à lutter et contre ceux qui nient le christianisme et contre ceux qui le méconnaissent et veulent transformer une loi d'affranchissement et d'émancipation en une loi de servitude... Si on le rend incompatible avec toutes les idées généreuses, on repousse dans les abîmes de l'incrédulité une génération nouvelle que le doute fatigue, à qui l'incrédulité est en horreur. » Rendons à Ballanche cet hommage qu'il a souhaité,

(1) Cette idée, dont usent et abusent certains contemporains, ce mot qu'ils ont constamment sur les lèvres, comme s'il s'agissait d'une découverte personnelle et de leur propriété exclusive, ont une origine bien plus ancienne, et sans remonter jusqu'aux écrits des Pères de l'Église et aux enseignements évangéliques, on peut s'assurer que la solidarité est au premier plan dans les théories sociales de Ballanche.

appelé de tous ses vœux et préparé dans la mesure de ses convictions la fin de ce divorce affreux qu'il voyait se creuser entre la société moderne et le christianisme. Dans cet effort pour réconcilier la France traditionnelle et la France novatrice, en s'adressant à ce qu'il y avait de plus pur et de plus désintéressé dans chacune d'elles, M. Faguet (1) affirme qu'on pourrait découvrir plus d'une équivoque et plus d'une inconséquence ; mais il est le premier à y reconnaître « une immense bonne volonté et une touchante préoccupation patriotique ».

L'espace me manque pour entrer ici dans le détail et rappeler tout ce que Ballanche, ami et disciple de notre illustre Chateaubriand, a écrit touchant le rôle moralisateur et civilisateur de l'Évangile ; il faut se borner à deux ou trois citations. Ainsi, c'est une remarque originale de la *Palingénésie* que « lorsque le christianisme parut, l'univers était dans la paix, mais dans la paix de la servitude. Il vint troubler cette paix qui était la paix des tombeaux : il réveillait dans l'homme toutes les facultés nobles et généreuses de sa nature. » (III, 54.) Et ailleurs : « Les sociétés anciennes n'auraient pu subsister sans l'esclavage, parce que les idées morales, qui n'existent que depuis le christianisme, peuvent seules contenir une multitude chez qui la force est le nombre et en qui le besoin de l'égalité tend toujours à développer tous les instincts antisociaux. » (II, 137.) C'est cette persuasion qui le rassurait en face de toutes les obscurités de l'avenir : « Le christianisme a mis dans le monde des idées qui ne peuvent plus en être exclues, et qui, parce qu'elles sont la sauvegarde de la civilisation, serviraient encore à la perpétuer, indépendamment même de son origine divine et du fait de la révélation... Si Dieu lui-même ne veillait pas à la conservation, j'oserais dire qu'il faudrait que les hommes s'en occupassent. » (II, 153 et 158.) « Mon siècle est dans l'attente et cependant je ne vois nulle part ériger d'autel *au Dieu inconnu :* les peuples n'attendent point de législateur nouveau. Pourquoi? c'est que « la voix du Christ est plus forte et plus « miséricordieuse que tous les dogmes philosophiques, que toutes « les traditions religieuses répandues dans l'humanité. » (I, 388.)

1 *Politiques et Moralistes du XIXe siècle*. 2e série. p. 173.

Une exposition complète de la philosophie de Ballanche eût comporté l'étude de ses vues sur le langage, vues dont quelques-unes lui sont communes avec les représentants les plus marquants de l'école traditionaliste, tandis que d'autres présentent une incontestable originalité. Il serait intéressant également d'examiner comment en tout ce qui est sorti de sa plume s'opposent et se concilient, d'une part la mélancolie pénétrante, l'humeur attristée qui fait le fond de son caractère, et, de l'autre, l'optimisme raisonné, résultat logique de sa foi dans la Providence et de sa façon personnelle de résoudre l'énigme des choses. Mais à céder à cette double tentation, le présent article aurait pris des proportions indiscrètes ; je m'arrête en exprimant un vœu qui me servira de conclusion.

Aujourd'hui, sur notre terre française, la lutte est plus ardente que jamais entre le bien et le mal, le catholicisme et la libre pensée ; nous avons besoin de retremper nos courages et de fortifier nos convictions. C'est pour ce motif tout particulièrement qu'il m'a paru utile de ramener l'attention sur un penseur trop oublié, auquel Ozanam (1), son ami, n'a pas hésité à décerner ce touchant et précieux éloge : « On ne connaît pas toutes les lumières qu'il apportait à tant de jeunes gens troublés par le spectacle des ruines politiques, tentés par l'éloquence des prédications nouvelles, jetés dans les angoisses du doute, et relevés, raffermis tout à coup par le bon exemple d'un grand esprit qui ne trouvait le christianisme ni trop étroit pour lui, ni trop vieux. » Puisse, dans ce XXe siècle qui ressemble de si près à son devancier, la lecture de Ballanche continuer à exercer la même bienfaisante et religieuse influence !

C. HUIT.

(1) *Œuvres complètes*, deuxième édition, t. VIII, p. 89.

SUR LA FORCE ET LA MATIÈRE PHYSIQUES

La direction de la *Revue de Philosophie* a porté à son programme l'étude des conceptions de la matière et de la force physiques qui résultent de la science actuelle, avec la pensée qu'une évolution est en train de se faire dans ces conceptions, par laquelle nous serions ramenés à un point de vue à peu près péripatéticien. Cette vue a déjà été soutenue avec beaucoup d'éclat dans la *Revue* par M. Duhem, s'appuyant sur la science chimique ; une intéressante analyse d'un livre de M. Vignon a mis à contribution dans le même sens les sciences biologiques. Je voudrais à mon tour examiner un peu la question en la prenant à son maximum de simplicité, c'est-à-dire en considérant les notions fondamentales qui entrent dans la conception de la matière, à ce degré de généralité où elles cessent presque d'appartenir à la science pour rentrer dans le domaine de la logique générale ; et je raisonnerai sur ces notions, non pas avec les procédés de telle ou telle science, mais avec le simple bon sens.

Il n'entrera pas dans mes préoccupations de mettre d'une manière expresse mes idées d'accord avec celles de tel ou tel savant moderne. Je ne suis pas certain, d'ailleurs, que cet accord soit possible à établir : plusieurs parmi ces savants m'ont paru préoccupés de prouver qu'il devenait nécessaire de délaisser les notions naguère classiques pour leur en substituer de nouvelles. Au point de vue où je me suis placé, j'aurai plutôt à cœur de montrer que divers systèmes d'interprétation de la matière physique sont simultanément acceptables, et qu'aucun ne représente d'une manière exclusive le fond inconnu des choses.

Pour plus de facilité, j'indique d'abord ce que l'on trouvera en substance dans cet article : 1° Une distinction d'ordre pra-

tique entre l'esprit philosophique et l'esprit scientifique; 2° La thèse que je signalais tout à l'heure de l'équivalence de divers systèmes possibles pour l'interprétation de la matière physique et de ses phénomènes; 3° Des vues sur un certain système pour lequel j'ai de la prédilection, et dans lequel la force est assimilée à un fluide continu élastique (1). C'est à l'occasion de ce dernier système que j'évoquerai les doctrines péripatéticiennes.

Les conceptions simples que l'on peut se former de la matière ne doivent pas être en très grand nombre, parce que, à un degré assez avancé d'analyse, les principales notions qui résultent de l'étude de la matière physique ne sont plus elles-mêmes très nombreuses. On obtient dans cette étude des idées telles que celles de masse, de force, de résistance, d'attraction, d'affinité, d'élasticité, jointes aux notions encore plus primordiales s'il se peut, d'espace, de temps, de mouvement, et c'est à peu près tout. Ce sont ces quelques notions-là qu'il s'agit de grouper de façon à rendre compte d'une manière rationnelle et, autant que possible, mathématique, des phénomènes de la nature. La condition de trouver un système qui soit bien adapté au traitement par l'analyse mathématique n'est pas d'ordre proprement philosophique; mais elle s'est imposée d'elle-même à l'esprit des savants, pour qui le grand problème des sciences physiques est depuis longtemps, — on pourrait dire en exagérant assez peu : est depuis l'origine, — d'expliquer et de mesurer les faits physiques avec toute la précision que l'on obtient dans l'analyse mathématique. Il ne faut pas que les philosophes perdent de vue cette condition, et je crains que souvent ils ne le fassent. La spéculation des savants est tout entière dirigée vers l'analyse mathématique, non pas du tout vers la philosophie : un savant, lorsqu'il travaille, ne se préoccupe pas d'élaborer des concepts qui puissent satisfaire un esprit philosophique, mais bien des concepts auxquels puissent

(1) J'ai exposé ce système plus complètement, bien que d'une manière très concise, dans mon étude : *Notions relatives à la philosophie des sciences*, parue dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1896. Tirage à part Hermann. J'espère pouvoir ultérieurement développer davantage cette théorie.

s'appliquer la mensuration et la discussion mathématiques (1).

Ceci posé, — et nous y reviendrons dans ce qui va suivre avec des exemples, — essayons de voir comment l'esprit, procédant en dehors de tout parti pris, peut se diriger dans la recherche d'une construction, d'une synthèse rationnelle de l'idée de la matière physique. Cette recherche sera très propre à nous faire sentir le caractère exact des notions employées dans la science.

Je suppose qu'on tente d'expliquer les phénomènes physiques, au moyen de particules ou d'atomes en mouvement qui se choqueraient réellement, c'est-à-dire qui viendraient au contact l'un de l'autre et se transmettraient le mouvement dans ce contact. On peut penser ici à différents noms de l'histoire des sciences : Démocrite, Épicure, Gassendi ; mais oublions plutôt ce qui a été dit, pour ne nous occuper que des idées en elles-mêmes. Demandons-nous ce que nous devons mettre dans ces atomes ou dans le milieu où ils sont placés, pour que nous puissions constituer quelque chose avec eux. Tout d'abord, quand deux atomes sont venus au contact, il faut éviter que, dans ce contact, ils ne se confondent et que l'on n'ait plus qu'un seul atome, parce que, s'il y avait destruction d'un atome toutes les fois qu'a lieu un choc quelconque, il est clair que nous ne pourrions, avec un pareil système, maintenir le monde en état. Mais comment distinguer ces atomes ? Voilà immédiatement soulevée une question qui n'a aucun intérêt mathématique, car il suffira toujours aux mathématiciens de déclarer que les atomes sont distincts et nombrables, et qui pourtant est de nature à faire travailler l'imagination des philosophes. Ceux-ci vont se trouver obligés de douer l'atome d'une espèce de personnalité, d'un principe d'individualité capable de faire qu'il soit lui-même et non un autre, principe qui ressemblerait fort à ce qu'est la conscience dans un être pensant. On voit

(1) Voir à ce point de vue l'emploi singulier du mot force par l'illustre Lagrange dans sa *Mécanique analytique*, éd. J. Bertrand, t. I, p. 126. — Il y aurait une critique très délicate à faire sur le caractère artificiel et spécial des principales notions employées en mécanique rationnelle, notions dont l'emploi, d'autre part, est pleinement justifié par la beauté des théories mathématiques qu'elles ont permis d'établir.

ainsi, dès ce premier pas, comment se différencient, dans les recherches relatives à la matière, les *desiderata* de l'esprit philosophique et les exigences de l'esprit simplement scientifique.

Continuons. L'atome choqué devra présenter une certaine résistance au choc ; car s'il n'en présentait aucune, il glisserait à l'infini dans son milieu sans que l'atome choquant fût en aucune façon impressionné par sa présence. En d'autres termes, il n'aurait pas d'existence mécanique. Or, que va être cette résistance ? On reconnaît tout de suite que c'est elle qui a été interprétée dans la mécanique actuelle par la notion de masse. Cependant il semblerait plus simple et plus conforme à l'expérience commune d'admettre que l'atome est lié de quelque manière à son milieu, de sorte que tout déplacement dans le milieu exigerait un certain effort, lequel aurait pour coefficient un nombre dépendant de la nature de chaque atome. Je crois qu'il ne serait nullement impossible de reconstruire toute la mécanique en partant de cette conception. Ceci nous fournit un exemple de l'équivalence entre deux systèmes d'interprétation de la matière. Des deux systèmes que nous rencontrons ici, l'un comporterait des atomes doués de masse se mouvant dans un espace géométrique et mécaniquement neutre, l'autre, des atomes non doués de masse, liés plus ou moins fortement à un espace résistant, qui par conséquent ne serait plus mécaniquement neutre.

Allons plus loin. Ces deux atomes qui se sont choqués doivent, d'une façon générale, reprendre, après le choc, chacun sa vie propre; car s'ils restaient tous deux liés et soudés l'un à l'autre, le monde, après beaucoup de chocs semblables, deviendrait une masse compacte, sans variété et sans vie. Il faut donc développer le système de telle façon que, dans le cas le plus général, les atomes se séparent après le choc. En vertu de quel pouvoir va se faire cette séparation? Voilà encore une question qui sera traitée différemment par les savants et par les philosophes. Le savant se contentera de poser une propriété d'élasticité, et il s'occupera seulement de déterminer des notions d'effort, de travail, qui soient susceptibles de mesure, et d'établir au moyen de ces notions les lois de la résistance élastique.

Cette détermination, je n'en doute encore pas, pourrait d'ailleurs se faire de diverses manières. Mais le philosophe verra les choses sous un tout autre jour : il remarquera d'abord que l'atome doit être doué d'un certain pouvoir de réaction (non pas au sens de la mécanique classique, mais en un sens presque psychologique), par lequel il réponde à l'action d'un autre atome et relance celui-ci dans le sens contraire à celui où il était venu, comme un assiégé repousse un assaillant et le force à s'éloigner. Il verra donc ainsi une véritable énergie personnelle, presque une volonté dans cet atome. Il réfléchira sur ce phénomène du changement de direction dans le mouvement. Comment une force qui agissait dans un sens peut-elle se retrouver, un instant après, diminuée peut-être mais encore existante, agissant dans l'autre sens? La chose ne va pas tout à fait d'elle-même. Si l'on voulait concevoir une matière absolument inerte, on devrait plutôt supposer en principe que la force qui est empêchée d'agir par une résistance s'anéantit, et que le système résistant demeure ensuite indéfiniment dans l'état où l'a placé la force, comme une balle qui s'écraserait contre un mur au lieu de rebondir. Mais ce n'est pas ce que montre l'expérience; et l'on conçoit bien que, pour construire un monde qui ait de la vie et de la durée, nous avons besoin de donner à nos atomes ou éléments matériels une sorte d'élasticité, par laquelle l'action de la force peut à tout instant renaître et se continuer (1). Le philosophe verra donc apparaître une matière douée d'une espèce d'énergie personnelle à chaque atome et tout à fait comparable à l'énergie morale que déploient les êtres vivants; la physique à ses yeux prendra un caractère anthropomorphe, et sera une sorte d'image de la psychologie. Or, de semblables considérations ne sauraient intéresser le savant.

1. La réflection est, en outre, un moyen employé par la nature pour introduire l'infini dans le fini, pour donner à une étendue finie une espèce d'infinitude. On connaît l'exemple populaire du rayon lumineux qui, réfléchi alternativement par deux miroirs parallèles placés dans deux parois opposées, donne l'illusion d'une galerie prolongée à perte de vue. La galerie est illusoire, sans doute ; mais le fait que le rayon lumineux, grâce à la réflection, peut continuer sa marche à l'infini, est très réel. Il y a vraiment dans cette condition de la réflection de la force, qui est tout à fait primordiale dans la nature, la marque d'une volonté très lucide de faire continuer l'action des choses malgré les bornes qu'elles y opposent elles-mêmes.

Arrêtons-nous encore sur la notion de l'élasticité. Elle se révèle, comme on voit, de fort bonne heure, lors d'un essai de construction synthétique de l'idée de matière. On ne saurait assez insister sur le caractère primitif de cette notion. L'élasticité est plus qu'une propriété de la matière physique; elle est un terme indispensable et primordial de sa définition; elle est le secret de sa vie. Nous allons développer encore un peu cette remarque et en tirer d'utiles conséquences.

Lorsque l'on considère, soit les deux atomes animés qui viennent de se choquer, soit un atome, point ou élément matériel avançant contre une surface de résistance absolue, l'espace entre ces deux atomes, ou entre cet atome et cette surface, lorsque se produit le phénomène élastique, diminue; la résistance croît; le mobile avance avec un effort de plus en plus grand jusqu'à ce que sa force ne soit plus suffisante pour vaincre la résistance. A ce moment aura lieu, dans le cas général, une répulsion élastique reproduisant en sens contraire les mêmes phrases. Or, de quoi allons-nous remplir cet espace dans lequel se réalise le phénomène élastique? Il ne va pas être mécaniquement vide. Ou bien nous supposerons que cet espace est en principe purement géométrique; mais nous lui donnerons la qualité mécanique d'être un champ de force, et nous établirons des relations entre les distances comptées dans cet espace et la force émanant des deux atomes; système qui sera conforme à l'esprit de la mécanique actuelle, mais qui n'est pas très satisfaisant pour l'imagination et qui est visiblement arrangé en vue de l'analyse mathématique. Si l'on veut le rendre un peu moins abstrait, on est tout de suite porté à dire que l'espace entre les points n'est pas effectivement vide, mais bien au moins rempli de quelque chose de continu qui ressemble à un fluide compressible et dilatable et qui sera appelé énergie ou force. — Ou bien nous donnerons de prime abord une sorte de matérialité à cet espace; nous supposerons qu'une sorte de matière continue, liée aux atomes, y est répandue, et que cette matière est compressible et dilatable, c'est-à-dire, en somme toute pénétrée de force. Donc nous aboutissons par ces deux systèmes à une même conception primordiale de la matière physique : des points doués de force, une étendue continue dans

laquelle s'exerce cette force, ayant une espèce de matérialité, compressible et dilatable. Ou en tournant autrement cette définition : La force se conçoit comme une espèce de fluide matériel, continu, compressible et dilatable par nature, remplissant l'espace entre certains centres auxquels cette force se lie.

Et bien, l'on aperçoit maintenant combien près nous ramène cette idée de l'ancienne conception péripatéticienne de la matière et de la forme. En effet, la matière péripatéticienne, ce sera dans ce système ce *substratum* inétendu auquel s'attache la force, cet atome qui n'a pas de vie sans elle, ce point matériel qui est le centre du champ de force, cet élément, de quelque façon qu'on le conçoive, qui par lui-même n'existe réellement pas, qui n'est qu'un premier terme ayant besoin d'être animé par autre chose pour pouvoir donner lieu à des rapports variables et produire le monde. Mais ce *substratum* est pourtant quelque chose ; car il contient certaines données arbitraires, comme nous l'avons dit à propos de l'idée de masse, antérieures à l'apparition de la force et ne dépendant pas d'elle, qui délimitent la quantité de force qui peut s'attacher à cet atome ou son effet relatif. Ces données arbitraires sont représentées dans l'analyse mathématique par des nombres, par des coefficients. Elles sont l'irrationnel dans le plan du monde, ou du moins doit-on penser que l'esprit humain sera à jamais incapable d'en rendre raison. Alors cette matière à coefficients reçoit la force ou l'énergie qui vient lui donner la vie, la vie avec toutes ses formes et toutes ses modalités, et qui en conséquence joue bien à très peu près le rôle de la forme aristotélicienne. Cette force, pour ainsi dire, étale la matière dans l'étendue, crée l'étendue en quelque sorte, avec toutes ses figures, produit les mouvements qui ultérieurement impressionnent l'être sentant. Et ni l'atome ou l'élément n'existe sans la force ; ni la force n'existe sans le lieu de l'atome ou de l'élément, dans lequel elle se pose. Nous voilà donc, quoique parti de l'atome, ramené à une conception qui, tout en étant, ce semble, aussi moderne que possible, a au fond un caractère presque péripatéticien.

J'ajouterai à cela de brèves réflexions qui rendront le lecteur plus familier avec cette façon de penser et qui nous permet-

tront d'énoncer encore deux ou trois propositions que je crois être des vérités simples et utiles. Nous avons, dans la synthèse précédente, passé immédiatement de l'idée d'élasticité à celle de fluide continu. Dans la physique actuelle l'idée d'élasticité est aussi très généralement liée à celle de mouvement vibratoire, et le phénomène élastique le plus universel est représenté par la vibration de la molécule. Je ne fais pas de doute que ces deux conceptions ne soient équivalentes. Que l'on considère une molécule en mouvement oscillatoire, ou que l'on remplace cette molécule avec le champ de force dans lequel elle se meut par un fluide continu, compressible et dilatable (élastique), cela revient absolument au même et ces deux systèmes pourraient être exprimés par des formules correspondantes entre elles. En général, la notion de fluide continu peut remplacer celle d'action mécanique périodiquement répétée. Dire que la lumière se propage comme vibrations de molécules ou comme une onde dans un fluide revient absolument au même. Dire encore que la lumière est un jet continu de petites boules qui se tournent de différents côtés suivant une loi périodique, n'est qu'une nouvelle interprétation ou image équivalente aux deux premières. Dans tous ces systèmes le fond réel de la nature des choses reste voilé et inconnu ; il est figuré seulement, ou interprété de diverses manières. Les savants n'ont à s'occuper que de rechercher le procédé de représentation auquel s'applique le plus commodément l'analyse mathématique, à moins qu'ils ne préfèrent chercher, ce qui serait plus ambitieux, mais plus intéressant encore, à tirer successivement de chaque système de représentation tous les avantages qui lui sont propres : car il est *a priori* bien vraisemblable qu'il existe pour chaque genre ou série de phénomènes une façon plus avantageuse qu'une autre de représenter la matière.

Si l'on applique à l'univers la conception de la force comme fluide élastique et continu, il faut prendre garde qu'alors le mot force n'a plus le sens, assez artificiel au reste, qu'il a dans la mécanique classique, mais se rapprocherait davantage du sens des mots énergie, potentiel. Ce que cette force compressible et dilatable produira le plus directement, ce sera le phénomène calorique. Pour raisonner ensuite avec cette conception,

il faudra se placer en un point du corps que l'on considère, supposer qu'à ce point soit affectée une certaine quantité de fluide force, et entourer cette force d'une surface idéale, résistante, qui l'enferme et la maintienne dans un certain état de pression. Il s'agira ensuite de mettre ce point en relation avec tel autre point voisin que l'on voudra considérer, au moyen de certaines liaisons « d'apposition, d'affinité », et de mettre cette force en équilibre avec celle qui s'étend dans le milieu entourant le point choisi. Pour considérer l'univers, en tant qu'ensemble, il faudra de même le supposer enclos dans une surface résistante et empli de fluide force maintenu par cette surface à une certaine pression ou densité. Si l'on enlevait cette surface, le fluide s'en irait se répandre à l'infini dans le vide, et sa pression s'annulerait, ce qui supprimerait la vie du monde.

Voici un exemple d'application à la pesanteur des remarques qui précèdent : Si j'imagine un point pesant sur une surface résistante, un corps sur une table, je puis supposer, si je veux, que la pesanteur agit sur lui comme une série indéfinie de petites impulsions successives. A chaque coup, l'impulsion est détruite par une réaction égale et contraire qui vient de la surface résistante. Cette surface étant enlevée, les petites impulsions ont leur effet et le corps commence à tomber. Il reçoit ensuite pendant qu'il tombe une multitude de petites impulsions semblables qui accroissent son mouvement; mais il en reçoit d'autant moins dans une même longueur parcourue, qu'il traverse cette longueur plus rapidement. Ceci mis en formule donne la loi connue de la chute des corps. Quand ce corps, au bout d'un certain temps de chute, vient frapper une nouvelle surface résistante, il porte en lui la somme de toutes ces petites impulsions qu'il a reçues et contre lesquelles rien n'a encore réagi, et il les applique toutes à la fois à cette surface. C'est à ce moment qu'il devient très intéressant de faire intervenir l'idée de la force fluide : comme nous avons dit qu'une série de petites actions périodiques était représentable par le moyen d'un fluide, toutes ces impulsions qu'a reçues le corps dans sa chute sont équivalentes à une certaine quantité de fluide force qu'il aurait absorbé. Or, le fluide force s'exprime, avons-nous dit, le plus immédiatement en

chaleur; donc les impulsions imprimées au corps qui tombe pourront se transformer équivalemment en calorique. Nous sommes ainsi amenés d'une façon très immédiate à la théorie de l'équivalence mécanique de la chaleur ; d'où l'on voit combien l'emploi de divers systèmes de représentation de la matière peut être commode et fécond.

Je terminerai par une observation touchant les questions de conservation de l'énergie et d'infinitude du monde. En ce qui concerne la conservation de l'énergie, c'est bien là un point où il convient de tenir compte de la remarque que nous avons faite sur la différence entre l'esprit mathématique et l'esprit philosophique. Dans la mécanique actuelle, les lois relatives à l'énergie apparaissent tout d'abord sous la forme analytique : ce sont des relations entre certaines quantités qui demeurent constantes quand on suppose certaines conditions satisfaites par les termes des équations. C'est là ce qu'on voit tout d'abord ; on essaie ensuite d'interpréter ces résultats analytiques et de les appliquer au monde extérieur. Mais cette interprétation doit être faite avec beaucoup de prudence ; et il est fréquent, dans des cas de ce genre, que les personnes plus habituées à la philosophie qu'aux mathématiques donnent à de telles interprétations un sens ou trop réaliste ou trop général. — En tout cas l'on sait fort bien que les lois de la conservation de l'énergie ne s'appliquent qu'à un système clos. Or, il est parfaitement évident qu'aucun être humain ne sait si le monde est clos ou non ; par conséquent, ces lois ont la valeur d'une belle théorie ; mais nous ne savons pas quelles sont les limites de leur application dans le fait. — Pour parler d'une façon tout à fait pratique, il faut bien nous rendre compte que nous ne pouvons, en pratique, nous occuper que de choses finies. Tout ce dont nous nous occupons, au moment et en tant que nous nous en occupons, est regardé par nous comme fini. Notre esprit étant borné, nous sommes forcés de limiter le champ de son travail. Mais cela ne prouve pas du tout que les choses ne se continuent pas encore à l'infini au-delà de ces bornes. La connaissance que nous avons de la partie du monde qui est proche de nous ne nous renseigne pas sur les parties qui en sont éloignées ; et il

est tout à fait vain de chercher dans la science des conclusions sur l'infini, qu'elle ne peut pas donner. L'expérience ne nous fournit pas ces connaissances ; et l'analyse mathématique ne nous rend que ce que nous y mettons après l'avoir puisé dans l'expérience. Je crois donc qu'il convient de délaisser comme vaines les questions relatives à l'infinitude du monde dans l'étendue et dans la durée (1). — Dans la conception de la force fluide, ce fluide se maintient indéfiniment en quantité ; et du même les coefficients dont est affectée la matière sont, de leur nature, invariables. Cela assure au monde une espèce de perpétuité physique ; mais on aperçoit que le mouvement du monde tend à une répartition du fluide force dans laquelle les pressions du fluide affecté aux divers éléments se feront équilibres, état qui exclurait les mouvements cinétiques irréguliers. Le monde, supposé clos, non troublé de par le dehors, et abstraction faite du trouble que peuvent y apporter au dedans les animaux libres, devrait donc aboutir à une espèce de mort cinétique, ou tout au moins à un état ne comportant plus que des mouvements oscillatoires à périodes très régulières, état qui pourrait d'ailleurs être représenté par celui de fluides en équilibre.

Baron CARRA DE VAUX.

(1) Je crois que ce devrait être là le dernier mot sur ces questions d'infinitude : en droit, elles ne peuvent être résolues que par l'expérience, et en fait l'expérience y est impossible. Il n'y a donc là de notre part qu'ignorance ; mais il n'y a point d'antinomies à proprement parler. J'ai développé cette thèse dans une *Note sur les Antinomies mathématiques*, parue dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, juillet 1901.

A PROPOS DES « DÉFINITIONS DE LA LIGNE DROITE »

Monsieur le Directeur,

Voudriez-vous me permettre d'exprimer une réflexion que me suggère la lecture de l'article de M. Delaporte sur *les définitions de la ligne droite*. Cet auteur ne me paraît pas avoir donné toute sa valeur à une idée qui me semble importante et que je crois susceptible d'intéresser vos lecteurs : c'est que l'une des difficultés qui se présentent à l'esprit humain au moment où il se prépare à constituer la science géométrique, est de sortir du champ fini de l'expérience pour appliquer ses intuitions jusqu'à l'infini. L'importance de cette considération se manifeste sous trois rapports :

1° Sous le rapport logique. On s'explique ainsi comment toute définition des premières données de la géométrie, représentant nos intuitions, ne vaut tout d'abord que pour un champ fini, et qu'il faut postuler le droit d'en étendre l'application à l'infini. C'est à quoi sert dans la géométrie classique le postulat des parallèles ; et ce postulat ne peut pas plus sortir de la définition que la connaissance de l'infini ne peut sortir de l'expérience finie.

2° Sous le rapport historique. Car c'est évidemment la considération de ce que peut devenir une droite à l'infini qui a conduit Lobatschewsky à poser son hypothèse ; l'imagination eût répugné à découvrir dans le fini le principe d'une semblable géométrie. Cela est si vrai que quelqu'un donna à cette géométrie nouvelle le nom de *géométrie astrale* (1), et que Gauss, dans ses lettres à Schumacher (2), où il approuve l'œuvre de

(1) *Études géométriques sur la théorie de parallèles*, par N.-J. Lobatschewsky, trad. J. Houel, Paris, 1866, p. 41.

(2) Au même lieu.

Lobatschewsky, écrit cette phrase intéressante : « Il n'y a rien ici de contradictoire, si l'homme, être fini, ne s'aventure pas à vouloir traiter quelque chose d'infini comme un objet donné et susceptible d'être embrassé par ses forces de compréhension habituelles. Vous voyez qu'ici le débat vient toucher immédiatement au terrain de la métaphysique. »

3° Au point de vue pratique. En effet si jamais l'on devait trouver dans l'expérience l'occasion d'appliquer les formules de la géométrie non euclidienne, ce ne serait que dans le très grand ou dans le très petit que cette occasion pourrait survenir. Il n'est pas douteux que notre expérience ordinaire ne s'exerce dans un espace aussi semblable que possible à l'espace euclidien ; mais qui peut savoir si des vues jetées plus profondément dans les étendues stellaires, ou une analyse plus ténue du monde des infiniment petits, ne nous apporteraient pas des résultats qui se coordonneraient aisément dans un espace de Riemann ou de Lobatschewsky?

Pour cette triple catégorie de motifs, je crois qu'on ne peut philosopher d'une manière complète sur la ligne droite sans se représenter cette situation de notre esprit cherchant à appliquer une expérience bornée à des étendues qui n'ont point de bornes.

Baron CARRA DE VAUX.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LE SENTIMENT DE L'ART ET SA FORMATION PAR L'ÉTUDE DES ŒUVRES, par Alphonse Germain. — Paris, Bloud et Cie.

L'instruction technique est ce qui, d'ordinaire, manque le plus aux critiques d'art. Munis de quelques vagues connaissances, pourvus d'une terminologie propre à éblouir le vulgaire, ils vont, distribuant à l'aveugle l'éloge et le blâme. Heureux si l'emploi de notions à demi comprises ne les induit pas à des contre-sens et si, à l'usage d'un vocabulaire inassimilé, ils ne commettent pas de coq-à-l'âne !

L'auteur du *Sentiment de l'art* n'est point exposé à ces accidents. C'est après un long séjour dans les ateliers et une pratique distinguée de la peinture, malheureusement interrompue par une ophtalmie, que M. Alphonse Germain s'est essayé à l'esthétique. Il y est aujourd'hui passé maître.

Dans le livre qu'il vient de nous offrir, on goûtera particulièrement les chapitres sur *les Interprétations de l'art à travers les âges, le Sentiment religieux, l'Interprétation symbolique, l'Éducation esthétique*. Ce dernier, conclusion nourrie et brillante de l'ouvrage, nous a surtout intéressé. Avec un sens très juste, M. Germain insiste sur la nécessité pour l'artiste de ne point se contenter d'un goût instinctif pour la nature, mais d'étudier, sous ses aspects, ses lois : « Observez les jeux du soleil et les infimes dégradations des teintes dans le ciel, sur la mer, sous les frondaisons... et vous comprendrez la poésie de la perspective. Regardez comment s'attachent les feuilles des arbres, comment se dirige le réseau veineux des feuilles, et vous ne songerez plus à nier l'importance de l'anatomie. Regardez comment les peupliers mystiques ou les frênes majestueux ébauchent des cathédrales. Voyez avec quelle prodigalité la plante offre des ornements et demandez à la fleur de vous dire la valeur affective des nuances... » Nous avons vivement goûté, dans le même chapitre, un aperçu rapide

sur les Salons annuels, dont les méfaits sont dénoncés avec force. De telles pages sont faites pour inspirer aux artistes le respect de l'idéal et leur conseiller en même temps le soin de leur intérêt bien compris. Car M. Germain a raison, et voici de lui un aphorisme à retenir : « Ce qui pose n'est pas ce qui consacre. »

Signalons, à propos de son *Sentiment de l'art*, les deux remarquables opuscules qu'il vient de publier dans la collection *Science et Religion* (1) : *l'Influence de saint François d'Assise sur la civilisation et les Arts*, et l'*Art chrétien en France, des origines au XVIe siècle*.

THÉORIE DE L'AME HUMAINE. — *Essai de psychologie métaphysique*, par J.-E. ALAUX, Paris (2).

L'âme humaine est une activité consciente de son agir, c'est-à-dire non de son être en soi, mais de son être en acte, de phénomènes par où elle se manifeste comme une force propre, originale, irréductible, indivisible et une dans la variété infinie des manifestations dont elle est capable ; non de sa substance ou de la puissance qu'elle est ; mais de son passage à l'acte ou plutôt de son acte même, de sa réalisation en des actes qui sont penser, sentir, vouloir. Ce sont objets inséparables, quoique distincts, d'une conscience hors de laquelle ils n'existent pas. Point de sentiment ni de volonté, ni de pensée qui ne se pense. Conscience est pensée : pensée de la pensée, comme de la volonté et du sentiment même. Penser est l'action consciente de l'âme entendant et appliquant des idées qui sont en elle ; sentir est la réaction consciente de l'âme sur ce qui, la favorisant ou la contrariant dans le développement de son être, la provoque à sa réalisation d'elle-même ; vouloir est l'action de l'âme se déterminant elle-même en vue d'un effet dont elle aura été la cause. Il faut penser pour vouloir, sentir pour penser, être excité et comme provoqué du dehors pour sentir. Cette excitation est la condition nécessaire, mais non suffisante de sentir, qui est le fait de l'âme passive recevant l'action d'une activité autre que la sienne, unie à la sienne dans l'acte commun de sentir ; penser est la condition nécessaire mais non suffi-

1 Librairie BLOUD et Cie.

2 M. Alaux a bien voulu analyser lui-même ce livre, où se trouve exposé un spiritualisme assez particulier. La *Théorie de l'âme humaine*, *Dieu et le monde*, sont deux développements, à des points de vue différents, de la philosophie de l'auteur résumée dans un premier ouvrage intitulé : *Esquisse d'une philosophie de l'être*.

sante de vouloir, qui est le fait de l'âme active déterminant elle-même son action, principe d'action, cause et comme créatrice de son action, de l'âme libre ; et enfin, si l'on ne peut vouloir sans penser, ni sentir sans y être excité du dehors, sentir est aussi la condition nécessaire mais non suffisante de penser, qui est le fait de l'âme intelligente, dont la raison est une participation de la raison éternelle, universelle et unique, absolue.

Toutes les idées sont dans cette raison unique et universelle, constitutive de l'intelligence humaine comme de toute intelligence. Toutes donc sont innées à l'intelligence humaine, idées d'intelligibles, de possibles à l'infini ; leurs objets sont des rapports, quelques-uns nécessaires, les autres possibles, dont les termes contraires, deux à deux, unis dans leur contrariété même, ne peuvent ni être entendus, ni être réalisés l'un sans l'autre : ils se ramènent tous aux rapports d'être et non-être, d'absolu et relatif, de substance et mode, de cause et effet, de nécessité et contingence, d'unité et multiplicité : le multiple est pour l'homme dans l'espace et dans le temps : l'espace est le possible infini de l'étendue, qui est l'ordre des coexistants pour l'esprit qui les embrasse en un seul acte ; le temps est le possible infini de la durée, qui est l'ordre des conséquents, pour l'esprit qui les embrasse non plus dans un seul acte, mais dans la multiplicité de ses actes. Et enfin tous les rapports, objets de toutes les idées, se résument dans ce rapport qui comprend tout : l'infini et le fini, Dieu et le monde.

Toutes les idées sont des particularisations de l'idée d'être, et l'idée d'un seul être les contient toutes. Elles sont idées de possibles, dont on ne sait s'ils sont réalisés qu'autant que la réalité en est donnée dans celle d'un être, celle-ci donnée elle-même par le sentiment de cet être : l'âme a le sentiment de son être, par ce sentiment l'idée de son être, et dans cette idée l'idée de l'être, avec toutes celles qu'elle peut avoir ; toutes ces idées dans cette idée, comme tous ces sentiments dans le sentiment de son être.

D'où la connaissance. L'âme se connaît elle-même, non pas intelligence, sensibilité, volonté, non pas l'âme ou l'esprit qu'elle est, mais dans ses pensées, ses sentiments et ses volontés ; par ces actes conscients de la puissance qu'elle est, elle se connaît intelligente, sensible et libre, elle se connaît ce qu'elle est, activité consciente de son agir, âme, esprit. Et elle connaît en elle-même des sensations, dont, se niant elle-même comme cause, elle affirme la cause extérieure à elle. Telle est la perception extérieure, connaissance de phénomènes, qui ne sont pas siens, par l'interprétation de sensations qui

en sont les signes, comme les effets sont les signes de leurs causes.

L'âme est une puissance d'actes conscients, qui ne passe point à l'acte ou ne s'actualise point d'elle-même, mais par le concours et sous l'excitation d'un autre ou d'un système d'autres, nécessaires à la réalisation de son être : c'est son corps. Elle est un être virtuel plus ou moins développé, ayant puissance plus ou moins éloignée de toutes les pensées, de tous les sentiments, de toutes les volitions, de toutes les formes de l'être, mais puissance prochaine de plus ou moins de réalisation de son être, plus ou moins d'être acquis, selon qu'elle s'est plus ou moins développée en des actes disparus comme actes, mais dont l'effet demeure dans le développement et comme dans la forme invisible de son être : dans la mémoire.

Qu'elle agisse ou réagisse, elle agit toujours : réagir est encore agir; mais elle réagit selon sa nature, et c'est toujours elle qui se produit elle-même. Les causes extérieures telles que seraient des excitations du dehors ou des mouvements centraux à la suite, qui semblent produire en elle certains phénomènes, ne les produisent pas, mais lui permettent de se produire, ou l'excitent à se produire en eux : la vie de l'âme n'est tout entière qu'un développement et comme une incessante éclosion d'elle-même, un perpétuel devenir de ce qu'elle est dans le fond de son être. Elle jouit, ou souffre, elle a plaisir ou douleur selon qu'elle est favorisée ou contrariée dans le développement de son être, et d'abord dans ses tendances qui sont les directions de l'activité qui est son être, vers des fins qui sont coordonnées et subordonnées entre elles pour une fin unique et suprême : les unes, des fins de son corps subordonnées aux fins de son âme ; les autres, des fins de son âme, savoir : sa propre excellence, la société des hommes avec les formes qu'elle comporte ; le vrai, le beau, le bien ; et enfin le souverain bien, sa fin dernière comme son premier principe, Dieu. Elle a, pour répondre à ces divers mobiles de son activité, des organes corporels et des sens tout spirituels, sens du vrai, du beau, du bien, sens du divin : le sens logique, le sens esthétique, le sens moral, le sens religieux.

Elle veut ce qui, dans le moment précis où elle le veut et telle qu'elle est devenue ou qu'elle s'est faite, telle qu'elle est en ce moment même, lui paraît le meilleur : mais elle n'est pas déterminée, elle se détermine elle-même, elle est libre.

Libre, elle est responsable, et forme sans cesse, sans cesse crée pour ainsi dire elle-même son être futur, qu'il lui appartient d'élever jusqu'à la perfection suprême d'un être éternellement heureux dans une vie divine.

Sa destinée n'est pas enfermée dans les limites de la vie terrestre. Elle naît arrivée à un certain degré de son développement, en puissances prochaines d'actes déjà supérieurs, d'actes humains, plus avancée chez les uns que chez les autres, et pour des épreuves variables selon que chacune s'est mise dans le cas de les avoir. La vie terrestre des âmes humaines est une épreuve et une éducation, une préparation à une autre vie, qui sera pour chacune ce qu'elle se sera faite elle-même, comme elle est pour chacune ce qu'elle s'est faite, et toujours ainsi jusqu'à ce qu'elle soit revenue à Dieu d'où elle est partie ; c'est-à-dire, partie d'un état antérieur à l'existence, puissance comprise avec toutes les puissances dans la puissance infinie d'être, elle soit parvenue au développement complet de son être, à l'être parfait et divin.

DIEU ET LE MONDE, par M. Alaux, 1 vol. in-12, Paris, Alcan.

Nous sommes quelque peu embarrassé pour rendre compte de cet ouvrage. Il se prête mal à l'analyse. Deux ou trois idées, reproduites sous mille formes et qui pour l'auteur expliquent le ciel et la terre, en constituent tout le fond. Une notice comme celle-ci ne peut reproduire toutes ces nuances, et si nous en passons quelqu'une, l'auteur sera en droit de soutenir que celle-là précisément justifiait les autres. Essayons cependant de donner une idée générale du monde tel que M. Alaux le conçoit.

Son point de départ est l'idée du moi. L'existence du moi est un fait. Le moi est une activité consciente ; dans son unité il est triple : le moi en puissance est distinct de l'activité consciente qui le réalise, et leur union fait le moi actuel et vivant. Ces trois moi sont trois personnes distinctes puisqu'elles s'opposent, mais sont inséparables et n'existent que l'une par l'autre.

L'activité consciente consiste à penser, et ce qu'elle pense est le non-moi. Par conséquent, le non-moi est indispensable au moi. L'un n'existe que par l'autre. En général, l'auteur pose en principe que chaque chose n'existe que par l'union des contraires, qu'une idée n'est connue que par son opposition à une autre idée. Ce principe le mènera très loin, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Le moi dont nous venons de parler n'est qu'un petit moi, un moi secondaire ; mais il doit exister un moi absolu, l'être même, Dieu. En effet, du moment que quelque chose existe, il y a de l'être ; donc l'être est. Or, si l'être est, il est nécessairement dans toute sa pléni-

tude. Il est par lui-même, il est sa cause à lui-même. Il est une puissance d'être qui se réalise et se réalise d'abord dans toute son étendue. Qui pourrait, en effet, borner sa réalisation ? Elle n'est limitée que par le néant, c'est-à-dire par rien.

D'un autre côté, notre petit moi est très limité ; cependant il est, il participe à l'être, mais il n'a pas l'être dans toute sa plénitude ; il faut qu'il y ait derrière lui et au-dessus de lui un être complet qui réalise tout l'être. Ici, M. Alaux a un mot qui rappelle Bossuet, un de ses auteurs favoris : si un grain de poussière est, Dieu est.

L'être ou le moi absolu, comme le moi humain, comprend trois choses dans son unité. La puissance d'être, point d'origine, l'activité par laquelle il se réalise, et le moi vivant, Père, Fils et Saint-Esprit, être, pensée, amour, trois personnes égales, se réalisant l'une par l'autre et ne formant qu'un seul et même infini.

L'être est l'opposé du non-être, il ne se conçoit que par le non-être ; c'est parce que le non-être est ce qui n'est pas, que l'être est ce qui est. La puissance d'être s'appuie pour ainsi dire sur le néant pour en jaillir dans sa réalisation éternelle et infinie. Mais cette réalisation n'est pas la seule possible. Or, nous savons que la puissance d'être doit se réaliser dans toute son étendue. Après l'infini, le fini est possible et il est pensé par Dieu. De même que le moi n'existe qu'en pensant le non-moi, de même le Verbe existe en pensant le fini, c'est-à-dire toutes ces virtualités latentes qui sont comprises dans la puissance d'être; c'est son non-moi. Ces virtualités se réalisent d'elles-mêmes. Dieu règle l'ordre et la mesure dans laquelle elles se réalisent.

Nous avons dit que le moi humain comprend trois personnes dans son unité et que la première puissance de ce moi est sa puissance d'être. Dieu est précisément cette première personne, puisque le moi n'existe que de l'être de Dieu. Il n'y a qu'une substance fondamentale qui est le premier fond de tous les êtres ; elle est immuable, les modes seuls varient. Les substances secondes ne sont que les virtualités que nous avons vu renfermées dans la puissance d'être absolue.

Tous les êtres réels sont conscients à quelque degré : la matière n'est qu'une relation. Le corps de l'homme n'est qu'un agrégat d'âmes à peine élevées encore au-dessus du néant, qu'une âme plus parfaite et plus développée englobe dans sa sphère. Toutes les âmes passent par tous les degrés : plante, animal, homme, êtres supérieurs, et quasi divins. Lorsqu'avec la conscience pleine, elles acquièrent la liberté, elles peuvent déchoir et pécher en voulant leur bien dans des conditions où elles ne doivent pas le vouloir. Alors elles retom-

bent dans les degrés inférieurs pour remonter ensuite. La souffrance dans cette vie est ou bien une peine, conséquence de fautes connues et voulues, ou la suite nécessaire de fautes ignorées parce qu'elles ont été commises dans une existence antérieure.

L'âme qui a péché ne peut se relever d'elle-même, il lui faut l'aide du Verbe ou la grâce. Son péché ne lui est pas seulement personnel ; il résulte pour beaucoup des tendances formées en elle par la société où elle vit. Il y a donc un fond de perversion commun à toute l'humanité et constitué par les fautes des ancêtres et de tous. Pour l'expier, le Verbe s'est manifesté en forme d'homme. Homme pour être le représentant de l'homme, Dieu pour être le représentant de Dieu dans sa justice et dans son amour.

Tel est le monde conçu par M. Alaux.

Cette conception n'est pas sans supposer une certaine puissance de pensée, une imagination vive, un esprit élevé et habitué à se mouvoir dans les hautes régions de l'idéal. L'auteur est un vétéran de la philosophie. Il y a vingt-cinq ans environ, il concourait pour la question posée par l'Académie des Sciences morales : la métaphysique est-elle une science ? et il obtenait une mention honorable. Son érudition philosophique est considérable et ses intentions sont bonnes. Il n'accorde que très peu de chose à l'influence de la philosophie critique. C'est un pur dogmatiste. Enfin, il cherche à rattacher tant bien que mal à son système les données les plus importantes de l'enseignement révélé.

Ceci dit pour rendre hommage au talent de l'auteur, nous devons avouer que sa conception nous paraît plus brillante que solide. Si on y rencontre souvent des vues très élevées empruntées à Bossuet et aux autres docteurs chrétiens, l'auteur est loin de leur fermeté de logique. Ses théories sont plutôt de belles combinaisons d'idées que des raisonnements rigoureux. L'ensemble est un syncrétisme qui fait penser souvent à Descartes, quelquefois à Kant, à Hégel ou à Aristote, beaucoup plus à Spinoza. Malgré les affirmations théistes de M. Alaux, on a peine à distinguer son système du Dieu substance unique dont les créatures sont des modes. La proposition que toute idée n'est connue que par sa différence avec l'idée contraire est une affirmation assez à la mode aujourd'hui, mais qui nous paraît absolument fausse. C'est un abus du relativisme. Est-ce que je ne puis pas connaître le blanc sans connaître le noir ? Est-ce que le blanc n'a pas par lui-même un caractère intrinsèque que je puis saisir sans me préoccuper de savoir s'il existe d'autres couleurs ayant d'autres caractères ? On ne pourra le classifier, s'il est seul ; soit. Mais classifier

n'est indispensable que si l'on a connu préalablement plusieurs choses. Enfin, nous ne pouvons comprendre pourquoi l'auteur s'est égaré dans cette conception d'âmes gravissant les divers degrés de l'être par des existences successives. Cette donnée quasi brahmanique n'était nullement nécessaire à son système. Elle y serait plutôt contraire, puisque l'auteur professe que la puissance d'être se réalise d'elle-même immédiatement dans tout ce qu'elle peut réaliser. C'est pourquoi, tout en reconnaissant la supériorité intellectuelle de l'auteur, nous ne pouvons voir dans son système que le brillant effort d'une pensée personnelle, effort très ingénieux, mais donnant trop aux subtilités. Tel est, du reste, le danger d'une méthode exclusivement fondée sur des analyses d'idées.

Comte DOMET DE VORGES.

LA MORALE DE NIETZSCHE, par Pierre LASSERRE, in-12. Paris. *Société du Mercure de France,* 1902.

M. Pierre Lasserre réédite, — en la complétant et en la corrigeant d'ailleurs, — une étude écrite et publiée avant la belle traduction de Nietzsche par M. Henri Albert.

C'est un « essai de systématisation » des idées nietzschéennes. Il faut chercher dans ce volume non « le détail des théories de Nietzsche, mais seulement ses vues génératrices, les observations initiales d'où il est parti et où revient toujours l'ardent mouvement de sa critique ».

Et c'est aussi une protestation contre les interprètes anarchistes ou « misarchistes », — pour employer un terme de M. G. Palante, — du psychologue allemand. « On peut dire que le but de Nietzsche, c'a été de démasquer, de forcer à reconnaître le vice anarchique dans la plupart des principes et des sentiments dont l'époque moderne s'enorgueillit comme de ses plus nobles conquêtes morales... » M. Lasserre insiste sur le rôle de l'énergie chez Nietzsche, énergie qui dompte et discipline la nature profondément anarchique. La fameuse volonté de puissance est, au fond, « la cause première de tout ce que l'industrie humaine a ajouté à la nature. Toute règle, — intellectuelle, esthétique, morale ou politique, — signifie des instincts et des impulsions rebelles mis sous le joug. Tout droit est un legs de la force. » — Au fond, Nietzsche n'est pas l'anarchiste et le décadent que certains imaginent. C'est un classique; il a le sens de la hiérarchie (V. appendice 2 et l'article de M. J. de Gaultier dans la *Revue*

hebdomadaire, mars 1901); il a l'amour de l'ordre vrai, qui est l'ordre voulu et réalisé par la « puissance »; sa sympathie pour les forts vient de sa haine pour la duplicité. Et s'il combat la morale des esclaves, c'est que ceux-ci veulent « par un artifice grandiose » transmuer l'ordre véritable des valeurs *(Umwerthung aller Werthe).* La santé, la hiérarchie, les « mœurs », le classicisme, sont l'apanage des maîtres; — la maladie, l'anarchie, l'immoralité, — qui est faiblesse et ruse, — le romantisme, sont le lot de la foule des esclaves.

M. P. Lasserre, — on s'en aperçoit vite à le lire, — a été et est encore un enthousiaste de Nietzsche. Le ton nietzschéen domine dans son exposé, et cela ne déplaît point. Mais, dès lors, est-ce absolument un « essai de systématisation »?

Quoi qu'il en soit, ces pages seront de « nouveaux éléments d'information, le témoignage d'un contemporain » (E. de Roberty, F. Nietzsche), qui a certainement ressenti très profondément l'influence du penseur allemand et vécu sa pensée en toute sincérité.

ÉM. D.

LE PATRIOTISME ET LA VIE SOCIALE, par le R. P. Sertillanges, dominicain, professeur de Philosophie morale à l'Institut catholique de Paris. — In-12, VIII-316 pages. Paris, Lecoffre.

M. le comte Domet de Vorges analysait ici, le 1er août, un volume du R. P. Sertillanges intitulé : *Nos vrais ennemis.* Il en disait : « Voici un livre d'une grande opportunité. Les vices de notre société si bouleversée, si peu sûre du lendemain, y sont signalés avec une énergie et avec une éloquence imagée dont la hardiesse étonne... » Un rédacteur de la *Revue bleue,* M. Michel Salomon, renchérissait et analysait avec une admiration sympathique ce « talent homogène et bien réglé », cette « générosité de l'accent », cette « justesse de ton et ce timbre loyal qui témoigne que les mots viennent des sources profondes du cœur ».

Le nouveau travail du P. Sertillanges, faisant suite au premier, ne mérite pas moins ces éloges. Il comprend huit discours : *Le Patriotisme; Les devoirs du Patriotisme; L'obéissance au Pouvoir et ses limites; Le rôle de l'Argent; Le rôle de la Presse* (le Livre, — le Journal); *La Paix et la Guerre; L'Église et l'État.*

Ce sont, on le voit, des sujets d'actualité s'il en fut, de ces sujets qu'on appellerait *brûlants,* si l'auteur, sûr de la droiture de ses vues et du caractère accueillant de ses doctrines, ne repoussait cette appel-

lation avec une sorte d'énergie effarouchée où perce déjà tout l'esprit de son œuvre. « Je ne connais pas, dit-il, de sujet brûlant. Il me semble qu'un homme loyal, un homme de cœur, s'adressant à des hommes qui lui apportent des dispositions semblables, peut traiter un sujet quelconque. » Laissons donc là le mot brûlant, puisqu'il déplaît si fort au Révérend Père ; mais délicats, il nous accordera que ses sujets le sont, et au premier chef. Il faut toute la sûreté de main de ce vrai philosophe qu'est le P. Sertillanges pour ne pas engager le char, en cours de route, soit dans de banales ornières, soit... dans les fondrières.

Dans le premier discours, il s'agit de départager le *chauvinisme* et l'*internationalisme ;* dans le second, de secouer l'inertie moutonnière, tout en calmant les impatientes ardeurs ; dans le troisième, de trancher « la question la plus délicate, peut-être, de toute la morale sociale », à savoir l'attitude que doit prendre le citoyen et le chrétien en face d'un pouvoir oppresseur. Et il en va de même par la suite. Tout est scabreux, tout est péril d'erreur, dans les questions qu'aborde, avec une franchise décidée, l'éminent professeur de morale. On ne l'accusera pas de fuir la difficulté, il la cherche. Mais c'est qu'il est armé pour la vaincre. Un homme d'État que nous ne voulons pas nommer, mais qui est compétent, certes, disait après avoir lu la conférence sur *l'Église et l'État :* « Voilà une discussion menée de main de maître. C'est parfait ! » En la lisant à notre tour, nous avons éprouvé un sentiment que nous avons été heureux de retrouver ces jours-ci sous une autre plume. « C'est la loyauté qui apparaît comme sa qualité maîtresse », disait en parlant du P. Sertillanges un de nos confrères de la Presse. Loyauté admirable, en effet, que celle qui sait avouer des torts, reconnaître des droits, écouter sympathiquement même des revendications haineuses, avec un amour de la vérité qui ne se dément pas, et une bienveillance que beaucoup trouveraient excessive.

A des époques troublées comme la nôtre, il est bon, sans nul doute, que des hommes de haut caractère et d'une intelligence éclairée se rencontrent pour nous garder malgré tout un peu de lumière, nous inviter au calme, se jeter au besoin entre les combattants pour leur dire : Que faites-vous ? Que va devenir le pays, exténué par vos luttes fratricides ?

Le P. Sertillanges veut de toute son âme être de ceux-là ; on le sent à chaque page, et c'est un sentiment qui lui arrache de beaux cris. Qu'on en juge par ce morceau, qui permettra au lecteur de se faire une idée du genre d'éloquence du fier dominicain, et fera toucher du doigt l'esprit de son livre.

« Nous sommes pour la liberté. — La liberté pour tout le monde, sous la seule limite de l'ordre et de la liberté d'autrui : voilà ce que nous voulons. Et je dis qu'il faut le crier sur les toits, et avec une voix tellement forte, une droiture de cœur tellement évidente que les sectaires seuls puissent en méconnaître l'accent, et que les amis du progrès et des légitimes libertés de l'homme puissent nous tendre une main amicale et marcher désormais avec nous.

« Si nous pouvions réussir, Messieurs, à convaincre de cette vérité tous les hommes de bien que ce pays renferme, quel magnifique avenir s'ouvrirait devant nous, au lieu des heures sombres que beaucoup d'entre nous redoutent !

« Poser les droits de l'homme en adversaires des droits de Dieu ! S'écrier : Liberté ! comme un cri de guerre contre la religion de nos pères ! C'est perpétuer les conflits et lancer l'un contre l'autre les enfants d'un même peuple.

« Mais comme la paix reviendrait vite, et avec elle la prospérité, si ces deux faisceaux de puissances : la Religion et la Liberté, l'Église libre et l'État libre, les droits de l'homme et les droits de Dieu, la justice sociale et la charité évangélique marchaient dans l'harmonie et le respect sympathique l'un de l'autre.

« Nous verrions alors s'ouvrir une ère comme il n'y en eut jamais dans le monde. Car qui donc travaillerait au bien de l'État plus que cette puissance, souveraine des âmes, qui prêche à tous la soumission et la justice, le patriotisme et la charité ; qui apprend à aimer le prochain comme soi-même et à respecter le pouvoir comme Dieu !

« Je disais tout à l'heure que l'Église n'avait qu'à gagner à un régime de liberté. Mais de qui donc ce régime lui-même peut-il espérer plus que de l'Église ? C'est elle seule qui peut rendre inoffensives, par son action moralisatrice sur les masses, ces armes redoutables qui s'appellent le suffrage et la liberté.

« Je l'ai dit plus d'une fois ici : l'État démocratique a besoin de l'Église, parce qu'il a besoin de l'Évangile.

« La démocratie est une mer ; l'Évangile est la rive immense qui doit contenir ses flots et qui seul, de ses phares innombrables, peut éclairer les routes que le vaisseau des peuples suivra.

« La morale civique est peu de chose, Messieurs ! La philosophie n'est rien ou presque rien. Permettez à quelqu'un qui l'enseigne de la mépriser hautement, en tant que conductrice des peuples.

« La philosophie, c'est l'ornement des esprits délicats ; c'est une étude aristocratique, propre à inspirer de belles phrases — pas toujours — et à soutenir — pas toujours encore — de belles attitudes

et de beaux gestes ; mais on ne gouverne pas ainsi le genre humain.

« Le genre humain se conduit par les instincts profonds auxquels seule la Religion sait parler, et qu'elle dirige seule.

« La Religion est la maîtresse des peuples ; il ne faut pas lui enlever l'âme des peuples.

« Laissez-la donc remplir son rôle sublime. Elle a assagi les Barbares, autrefois ; elle a sauvé la civilisation et l'a amenée à un degré de perfection dont seule la cupidité des pouvoirs humains a pu amener la déchéance. Elle peut dans le présent ce qu'elle a pu dans le passé. Sa vertu n'est pas épuisée ; sa sève est jeune. Elle est immortelle comme Dieu et comme le Christ. Laissez-la faire ; laissez-la libre, libre d'entraves et de défiances injurieuses qu'elle ne mérite point, et vous verrez le peuple s'élever peu à peu jusqu'à un niveau moral qui lui permettra de manier sans danger l'immense pouvoir que nos institutions lui donnent. Il se tiendra à sa place, et vous laissera à la vôtre. Il sera soumis aux justes lois, respectueux de ses chefs, occupé de son œuvre qui est celle de la France, et la vraie source de nos progrès. Et tous les esprits seront unis, hiérarchiquement établis dans l'harmonie, mère du bonheur des peuples. Et la France, sur laquelle le monde a les yeux quoi qu'elle fasse, la France donnera au monde, au lieu du spectacle des luttes intestines et des agitations stériles, la vision d'un peuple où brillera comme d'une triple auréole, rappelant les couleurs du drapeau : la *Liberté*, dans la tolérance et le respect ; l'*Égalité*, dans la participation aux mêmes droits et l'obéissance aux mêmes devoirs, et enfin, la *Fraternité*, que la paix et la confiance mutuelle engendrent, ce qui fait d'une cité et d'une nation de la terre l'image et le prélude admirable de la nation éternelle et de la cité des cieux. »

Voilà de belles envolées ! Et les démonstrations rigoureuses qui précèdent n'en font que mieux valoir la chaleur et la libre allure.

Comme M. Domet de Vorges, nous souhaitons que le P. Sertillanges poursuive longtemps encore ses belles études sociales, qu'il promène son flambeau dans les coins ténébreux où nous buttons, et que ses auditoires, magnifiques déjà, s'élargissant encore, sa parole ait tout ce qu'elle mérite de retentissement.

M. DELAIRE.

COLLECTION « SCIENCE ET RELIGION ». — Vol. in-12 de 64 pages, 0 fr. 60, Paris, Bloud et Cie.

La collection *Science et Religion*, cette si utile « encyclopédie » que recommandait naguère un éminent prélat et que connaissent

bien les lecteurs de la *Revue de Philosophie,* vient de s'accroître de trente-sept volumes. Ils composent un ensemble très riche et très divers, puisque l'apologétique proprement dite, l'histoire, l'esthétique, la médecine..., y sont représentées. Ce n'est pas ici le lieu de détailler ces publications variées. Bornons-nous à signaler celles qui touchent à la philosophie, ou aux sciences toutes voisines.

Sous ce titre, *les Bases anatomo-physiologiques de la Psychologie*, le docteur E. Baltus, professeur de Physiologie à la Faculté libre de Lille, publie trois opuscules : *le Système nerveux* (2 vol.) et *le Cerveau* (1 vol.). Ils résument avec netteté l'état présent de la neurologie, qui, dans ces dernières années, a beaucoup progressé. Nous indiquerons suffisamment son importance, si nous disons que l'évolution scientifique de la philosophie a fait de la neurologie la préface de la psychologie expérimentale. Clairement et sobrement le distingué professeur nous initie à ses nouveautés. Notons que M. E. Peillaube, directeur de la *Revue de Philosophie,* a écrit en tête de l'ouvrage une substantielle et précise introduction.

Dans l'*Hypnose chez les Possédés,* le docteur Charles Hélot expose la théorie de la possession diabolique et l'illustre d'exemples récents et inédits. Parallèlement, il étudie l'hypnose et montre les rapports intimes entre les deux états. Il compare enfin à l'un et à l'autre le ravissement divin et l'en distingue.

Le P. Hilaire de Barenton introduit son lecteur dans *la Science de l'Invisible*. Nous ne disons pas dans l'occultisme ; il ne quitte pas, en effet, le terrain scientifique. Aussi bien donne-t-il ce sous-titre à son opuscule : *Le Merveilleux naturel et la Science moderne.* Il y montre comment les forces naturelles produisent aux mains de nos savants des résultats aussi surprenants que ceux qui parurent longtemps suspects aux théologiens, et il explique par leur action beaucoup de faits réputés jusque-là merveilleux : baguette divinatoire, vision des eaux souterraines, vision à travers les murs, les métaux.

Avec M. H. Rubat du Mérac, avocat à la Cour d'appel de Paris, professeur à la Faculté libre de droit, nous changeons tout à fait de terrain, puisque ce jurisconsulte et économiste, posant les *Premiers principes d'Économie sociale,* s'occupe, entre autres sujets, de l'association, de la spéculation, de la prévoyance, de l'assistance, du socialisme... par où, on le voit, il rejoint l'actualité la plus vivante.

Si toutes les religions se valent ? cet opuscule de M. J. Brugerette, professeur licencié d'histoire et de philosophie, nous rapproche de la philosophie en traitant d'apologétique. On y voit que l'équivalence prétendue des religions est une erreur, fille du scepticisme. Mais on

y voit aussi que le catholicisme concilie dans la pratique les droits de la plus stricte orthodoxie avec la condescendance la plus grande possible pour ceux qui n'adhèrent pas à son symbole.

M. E. Beurlier, professeur agrégé de philosophie au lycée de Bourges, est tout qualifié pour nous introduire dans la métaphysique. Son *E. Kant,* qui ouvre la série des *Grands Philosophes,* expose avec une concision limpide la doctrine du philosophe de Kœnigsberg ; il démêle ses origines, montre son influence, suivant sa trace jusque dans les plus récentes manifestations de la pensée contemporaine.

M. Michel Salomon, dans son *Taine,* de la même série, a voulu, avant tout, caractériser le penseur et définir son système. Mais, en même temps que le philosophe, il a tenu à présenter l'esthéticien, le critique littéraire, l'historien, le sociologue. Tout se tient, en effet, dans l'œuvre de ce systématique, et l'auteur de l'*Intelligence* se reconnaît non seulement dans les *Notes sur l'Angleterre,* dans *La Fontaine et ses Fables,* mais jusque dans *Frédéric-Thomas Graindorge.* Le nouveau volume de la collection *Science et Religion* montre bien l'unité forte et quelque peu raide de cet esprit, qui s'est mis tout entier dans ses moindres productions.

PÉRIODIQUES ALLEMANDS

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH

La revue allemande qui a déjà fait l'objet de nos précédents comptes rendus ne se renferme pas exclusivement dans les questions philosophiques et, comme la *Revue de Philosophie*, elle s'ouvre de temps en temps aux travaux scientifiques. C'est ainsi que nous trouvons, dans le numéro paru en juillet 1901, un article du docteur Max Maier, de Schaufling, sur les résultats obtenus par l'étude des rayons cathodiques. Ces phénomènes si curieux, dont la découverte est encore très récente, lui paraissent confirmer la théorie de l'émission et démontrer la division de la matière en particules très petites qu'il appelle électrons. L'électron serait l'élément primitif de la matière. Des groupes d'électrons formés en tourbillon représenteraient l'atome. Les groupes d'atomes constitueraient les molécules. Les molécules réunies engendreraient le bioblast, élément de la matière vivante. Les bioblasts composeraient par leur groupement les nucléocles, les noyaux et enfin les cellules de l'organisme.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer le caractère conjectural de cette théorie.

Le docteur von Seelaud traite dans le même numéro des rapports de l'âme avec l'étendue. Il pense que l'âme, bien qu'inétendue en elle-même, réside dans un certain lieu en tant qu'elle est unie à un corps. Autrement, dit-il, il n'y aurait pas de raison pour qu'elle ne connût pas les montagnes de la lune aussi bien que la maison où son corps habite. Cette preuve ne paraîtra peut-être pas absolument décisive ; nous croyons qu'on en pourrait donner de meilleures. Nous en dirons autant de la comparaison que l'auteur fait de l'âme avec les forces corporelles qui, elles aussi, résident dans des corps, mais sont inétendues en soi puisqu'elles peuvent agir à distance, comme la lumière, l'électricité, etc. Est-il bien certain que ces forces agissent à distance directement et non de proche en proche ? Rien que le fait de leur affaiblissement, proportionnel au carré de la distance, semble exclure la première hypothèse.

En octobre 1901, M. Pfeifer complète son étude sur l'inconscient, dont l'idée lui a été inspirée, ainsi que nous l'avons vu précédemment, par des expériences de physique. Il dit qu'Hartmann a discrédité la théorie de l'inconscient, en en mettant partout. M. Pfeifer appelle inconscient, non tout ce qui n'est pas immédiatement aperçu, mais ce qu'il nous est impossible de remarquer même en y faisant attention, comme, par exemple, le mouvement du sang, la projection de l'image au dehors, etc. Il croit qu'une psychologie qui n'admet pas l'inconscient ne peut prouver ni la substantialité de l'âme, ni son immortalité.

On sait que ces dernières vérités sont très attaquées aujourd'hui. Beaucoup affectent de regarder l'âme comme un ensemble d'activités psychiques. Telle est la théorie soutenue par le docteur Munsterberg dans un ouvrage récent. Cette théorie est vivement combattue par le docteur Gutberlet (octobre 1901). Il montre fort bien que les actes psychiques les plus élevés, étant immatériels, réclament un sujet de même nature. Sans un sujet réel, il n'y aurait ni lien entre les actes, ni souvenir, ni progrès. Sans doute, on n'a point une conscience directe de l'âme ; mais elle est exigée comme point de départ de toutes nos activités.

M. E. Rolfes, après une étude attentive des ouvrages de Platon et de sa théorie des idées, déclare (janv. 1902) se rallier à l'opinion de saint Augustin, d'après laquelle les idées existent en Dieu aussi bien que l'activité créatrice. Il cite des passages du *Timée* et du *Banquet* dont il résulterait que le bien, le beau et l'être sont une même chose existant dans l'être par excellence, et il en rapproche la preuve de Dieu par saint Thomas, fondée sur cette considération que toute qualité des êtres finis présuppose une qualité suréminente dont ils participent.

Nous avons un très remarquable essai du professeur Willems de Trèves sur le principe de causalité (juillet 1901, janvier et avril 1902). Ce principe repose, d'après lui, sur trois fondements.

Le premier est le principe de contradiction : Rien ne peut être à la fois en acte et en puissance. Si donc un possible passe à l'acte, ce ne peut être par lui-même. Pour se mettre en acte, il faudrait préalablement qu'il y fût. Il est donc actué par un autre.

Le second fondement est le principe de raison suffisante. Il faut une raison pour qu'un possible soit réalisé à un moment donné. Autrement tous les possibles étant tous égaux, tous seraient toujours réalisés.

Troisièmement, l'expérience interne et externe nous montre qu'au-

cune puissance ne se met en acte, qu'aucun objet ne se met en mouvement, sans y avoir été provoqué.

Au point de vue des deux premiers fondements, le principe de causalité est analytique ; au point de vue des deux derniers, il est synthétique *a priori*.

Il s'agit ensuite d'éprouver la solidité de ces fondements. Le savant professeur remarque que les deux premiers principes cités sont analytiques.

Le principe de raison suffisante n'était pas connu des Anciens. Aristote et saint Thomas n'en ont pas parlé. Platon n'y fait qu'indirectement allusion, en disant qu'être sans raison est identique à ne pas être. Leibniz l'a dégagé, mais aussi il en a abusé, en en déduisant le principe du meilleur qui fonde l'optimisme et détruit la liberté. L'auteur rejette ces exagérations et croit pouvoir fonder ce principe sur l'analyse de l'être et du non-être.

Quant au principe de contradiction, il est fondé sur l'idée d'être, la première que fournit l'intelligence. Il est le premier immédiatement connu dès que l'idée d'être est connue. On ne peut penser sans lui. Les objections qui lui ont été opposées sont toutes superficielles. Il n'est pas possible, il est vrai, de le démontrer, mais il est impossible de démontrer tout. Le principe de contradiction n'est d'ailleurs que le rapprochement de la forme positive et de la forme négative du principe d'identité qui est évident par lui-même. Le principe du tiers exclu, très utile également pour asseoir le principe de causalité, résulte pareillement de l'analyse des idées d'être et de non-être.

L'auteur remarque, contre l'opinion de Kant, que ces principes ont une valeur objective, car la connaissance des principes résulte de celle des termes et ceux-ci sont compris dans la connaissance expérimentale. Ces principes dérivent donc de l'expérience.

M. Holtum de Prague cherche à préciser la différence entre la connaissance humaine et la connaissance animale (octobre 1901-avril 1902). Émery, en traitant ce sujet, a tout confondu, comme Wundt l'a très bien remarqué. Pour lui le rouge donne l'idée du beau, et la viande donne au chien l'idée d'une chose bonne. Il applique naïvement la connaissance humaine à l'animal, sans se préoccuper de savoir s'il n'existerait pas une autre manière de connaître que la nôtre.

Wassmann a bien montré qu'il y a dans l'intelligence humaine autre chose que dans la connaissance animale. L'homme a la connaissance de l'être, de la cause, etc. La vue ne donne que la perception de telle couleur, l'homme connaît la couleur indépendamment de toute

couleur particulière. Un homme qui n'a jamais vu d'indigo comprendra néanmoins que l'indigo est une couleur. Allons au fond de la pensée humaine, nous reconnaîtrons que la différence essentielle entre la connaissance de l'homme et celle des animaux est dans les idées générales. De la possession de ces idées dépend la formation du jugement et du raisonnement.

M. Holtum étudie un grand nombre d'actions chez les animaux et montre que partout on peut expliquer leurs raisonnements apparents par des associations de sensations. Ils sont capables d'une certaine éducation par le simple exercice des actions réflexes ; ainsi, par des mouvements automatiques, le jeune animal apprend à marcher. Ils s'instruisent encore par l'imitation instinctive, comme on bâille souvent de voir une autre personne bâiller. Ils associent des sensations. Enfin ils sont capables de dressage ; mais dans ce dernier cas l'intelligence qui apparaît dans leurs actes est celle du dresseur.

Émery explique la haute intelligence de l'homme par le langage. Il n'a pas remarqué que, même sans le langage, les hommes trouvent le moyen d'échanger des idées ; les animaux jamais. Les animaux n'ont aucune idée abstraite. Ils n'ont pas conscience du but. L'homme le plus sauvage voit dans tout objet une valeur et un but.

Dans le numéro de juillet 1902, le professeur Gutberlet traite de l'autonomie de la volonté, à propos d'un ouvrage de M. Max Wentscher intitulé : *Éthique de la liberté*. Cet auteur montre de bonnes intentions, il rejette le matérialisme et défend le libre arbitre. Il a tort toutefois de contester la prescience divine comme contraire à la liberté. La nécessité qui vient de la prescience est historique et non intime. Elle ne change point la nature de l'acte.

Mais où M. Wentscher s'égare tout à fait, c'est dans la règle morale qu'il prétend donner à la liberté. La liberté d'après lui n'aurait d'autre but qu'elle-même, elle n'aurait qu'à chercher à se développer de plus en plus. M. Gutberlet s'attache à montrer que ce but est insuffisant. L'homme créé par Dieu dépend absolument de Dieu, qui est le but de l'homme et le fondement de la morale. On peut bien admettre une certaine autonomie de la volonté, mais en ce sens seulement que Dieu, vers qui elle tend, ne lui est pas tout à fait étranger puisqu'il la crée et la soutient. La liberté ne saurait se développer sans un but. Ce but peut être le perfectionnement de la nature humaine, mais l'homme vise encore plus haut, au bien infini.

Citons enfin une étude de M. Niestroj, qui montre avec beaucoup de documents à l'appui que Leibniz était en réalité déterministe et que ce n'est que par inconséquence qu'il parle de liberté.

Comte DOMET DE VORGES.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

DE LA MÉTHODE EN PSYCHOLOGIE

Nous avons étudié l'objet et la méthode de la philosophie et, sous les deux titres : *Note sur l'activité de la vie psychologique, Analyse générale de la vie psychologique*, l'objet de la psychologie (1). Il reste à traiter de la méthode en psychologie.

Lorsqu'on dit que la vie psychologique s'épanouit dans le temps sous le regard de la conscience seule, tandis que la vie organique ne se développe que dans l'espace et n'est perceptible qu'aux sens extérieurs, on ne fait qu'opérer une division mentale dans la nature de l'homme, on y découpe deux aspects, deux objets d'étude formellement distincts. La loi de la division du travail oblige à ces sortes de morcellements. Il est difficile d'être à la fois, dans un degré éminent, physiologiste et psychologue, chacun d'eux possédant une manière propre de *sentir* les faits dans l'intimité desquels ils passent leur vie. Mais un esprit général doit les animer : c'est l'esprit du naturaliste, qui consiste à considérer les choses dans leur vivante réalité et à rapprocher les anneaux voisins de la chaîne des êtres. Le psychologue naturaliste se gardera bien d'isoler la vie intérieure, non seulement de ses conditions physiques, mais encore de ses conditions morales.

La conscience n'est pas un monde clos : des phénomènes nouveaux y surgissent à chaque intant; elle en constate sans doute l'apparition et en suit les métamorphoses, mais elle est incapable d'en saisir l'origine, ils lui semblent naître de rien. Force nous est donc de sortir de la conscience et d'interroger la vie organique et sociale qui la conditionne. S'il est légitime d'abstraire la vie psychologique et de l'étudier à part, il n'est pas moins nécessaire de la considérer dans sa

(1) *Revue de Philosophie*, t. I, pp. 120, 249 ; t. II, pp. 273, 683.

relation avec l'ensemble de l'univers physique et de l'univers moral. Sous ce dernier rapport, la psychologie est une branche de la biologie et de la sociologie. Ces deux points de vue, inséparables l'un de l'autre, ont donné lieu à deux sortes de méthodes : la *méthode subjective* et la *méthode objective*.

I. — Méthode subjective.

S'observer soi-même, classer ses états de conscience et déterminer les relations causales qui les unissent, telle est la méthode *spécifique* de la psychologie. Le fait de conscience ne peut être directement perçu que par la conscience du sujet qui l'éprouve : les consciences sont impénétrables l'une à l'autre. Lorsque nous attribuons la souffrance à l'enfant qui gémit ou à l'animal qui hurle, nous interprétons des signes matériels et nous raisonnons par analogie; mais nous n'avons pas conscience de cette souffrance. Et si nous n'avions jamais expérimenté en nous quelque chose d'analogue, nous n'en aurions pas plus l'idée que l'aveugle-né n'a l'idée des couleurs; nous serions incapables d'en comprendre l'expression.

On a cependant contesté la valeur de l'introspection comme méthode. Ses classifications et ses lois seraient dépourvues de tout caractère objectif et partant scientifique. On est allé jusqu'à nier sa possibilité comme connaissance.

La connaissance, en général, suppose la dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu. Or, dans l'introspection, il y a identité entre ce qui observe et ce qui est observé.

Cette objection atteint l'observation extérieure aussi bien que l'observation intérieure. Nous ne connaissons les choses qu'autant qu'elles sont en nous sous forme de sensation représentative. Nous nous saisissons en relation avec elles. Les connaître, c'est nous connaître sous un certain rapport. L'observation extérieure suppose donc l'introspection. Au reste, la dualité de la connaissance n'implique pas une séparation, mais une distinction entre ce qui connaît et ce qui est connu, distinction qui existe dans l'introspection. Ce qui observe est réellement distinct de ce qui est observé. D'abord, les états du moi ne sont que des phénomènes mobiles et passagers, des accidents. Ils passent. Le moi reste un et identique. Ensuite, l'unité du moi n'est pas l'unité logique; unité réelle et vivante, elle fait converger vers un centre virtuel une multiplicité donnée. Elle n'exclut pas l'hétérogénéité. Non seulement des séries différentes, mais des séries oppo-

sées d'états psychologiques peuvent se mouvoir en même temps à travers la conscience. Tandis que la vue d'une œuvre d'art fait naître en nous une série de sentiments, il peut se produire une série de représentations qui regardent les sentiments. Et si l'on sait réfléchir, on peut enregistrer des observations psychologiques importantes concernant la nature du sentiment esthétique. Qui de nous ne connaît ces états où, tout en paraissant absorbés par un objet extérieur, nous sommes repliés sur nous-mêmes, à la fois acteurs et spectateurs ?

L'observation intérieure est possible. Mais elle présente des difficultés. Cette division du moi en deux parties, l'une qui observe et l'autre qui est observée, partage et affaiblit l'énergie de la vie consciente. Et ceux des phénomènes psychologiques qui consistent précisément dans une absorption complète de la conscience comme l'amour, la peur, la colère, se trouvent presque supprimés par ce dédoublement de la vie intérieure. L'attention leur prend à tous de l'énergie, elle leur enlève en même temps de la spontanéité. Un sentiment analysé est toujours moins original qu'un sentiment vécu.

Une autre difficulté de l'introspection vient du caractère instable des états psychologiques. Les phénomènes du monde physique se juxtaposent les uns aux autres dans l'espace, ils ont des contours précis, ils sont fixes : nous pouvons nous en faire une représentation claire. Les faits de conscience, au contraire, se présentant sous la forme du temps, sont essentiellement instables. Au moment où l'on veut les observer, ils ont disparu ou sont en train de disparaître. Les projeter dans l'espace, pour les fixer et leur donner des contours, c'est les transformer et risquer d'étudier le fantôme au lieu de la réalité.

Cette difficulté, qui est réelle quand l'observation intérieure porte immédiatement sur un état présent, s'atténue considérablement ou même disparaît, dès qu'on fait appel au souvenir. A mesure que nous vivons nos états de conscience, ceux qui ont le plus d'intensité et de profondeur se fixent dans la mémoire, où nous pourrons les faire revivre. Et lorsque nous voudrons nous faire une représentation claire d'un état présent, nous n'aurons qu'à le comparer à l'état passé : le temps ne détruit pas leur lien naturel. Mais nous devrons passer avec souplesse de l'un à l'autre, de manière à les tenir presque simultanément sous le regard de l'esprit. Nous conserverons distinctement la réalité vécue et la réflexion ne nuira pas à la spontanéité de l'état immédiat. La comparaison aura pour résultat de donner plus de relief au phénomène psychologique et d'en éclairer les traits essentiels.

Ces difficultés surmontées, l'observation subjective atteint réelle-

ment les phénomènes psychologiques. Mais ces phénomènes sont individuels, et l'introspection possible comme connaissance devient nulle comme méthode, puisqu'elle n'est valable que pour l'individu : c'est la seconde objection.

Les faits de conscience sont assurément individuels. Même quand je les détache de moi pour les décrire, à la façon d'un romancier, je ne puis faire qu'ils ne soient *mes* états de conscience, *ma* joie ou *ma* tristesse, *ma* représentation, *ma* volonté. Mais est-il bien sûr que dans l'individuel on ne puisse découvrir des traits essentiels susceptibles d'être généralisés ?

Ici encore l'objection compromet l'observation extérieure. La perception du monde physique est aussi individuelle que l'introspection. La couleur que j'observe n'existe que pour moi. Pour savoir si elle existe pour d'autres, je dois les amener à la voir par eux-mêmes. Ce n'est que par comparaison que je saurai si nous voyons ensemble la même couleur.

Nous aurons toujours des différences d'observation. Deux astronomes qui observent le mouvement d'une même étoile ne sont généralement pas d'accord sur le temps. L'un reçoit une impression et la note avec plus de rapidité que l'autre. Ces différences varient avec les observateurs et, pour le même observateur, avec les dispositions du moment. Il faut donc tenir compte de « l'équation personnelle », si l'on veut élever les observations astronomiques au-dessus de ce qui est individuel. Ce contrôle mutuel est surtout nécessaire en psychologie. Mais il est possible. L'habitude de la réflexion commence à nous faire distinguer en nous-mêmes ce qui est individuel d'avec ce qui est typique, ce qui est dû à une situation transitoire d'avec ce qui est permanent. Le commerce quotidien avec les autres contribue à éliminer les différences individuelles qui se trouvent dans nos propres observations, où nous arrivons à démêler ce qu'il y a de commun et d'universel. L'analyse psychologique achève ce travail et rend possible la classification et la généralisation. Ce ne sont pas les faits individuels qu'on généralise, mais le rapport qui les unit. L'habitude varie d'une personne à une autre, mais sa relation aux autres phénomènes psychologiques demeure constante ; on peut généraliser ce rapport et établir les lois de l'habitude.

La psychologie a donc besoin, pour contrôler les observations personnelles et s'élever au-dessus de ce qui est individuel, de recourir à l'expérience des autres, comme le fait d'une manière générale toute science de la nature. La méthode subjective a des limites. Mais elle peut être complétée.

II. — Méthode objective.

L'observation extérieure, propre aux sciences de la nature, convient aussi à la psychologie, science de la nature psychique. Elle est le complément indispensable de l'introspection. On l'appelle objective, parce qu'elle considère les phénomènes internes comme des objets vus du dehors. Le psychologue n'étudie plus ses propres états de conscience, mais ceux des autres dans leur expression physique. Les recherches qu'il institue dans ce but n'ont pas toutes la même valeur, quoiqu'elles aient toutes de l'intérêt. On peut les grouper de la manière suivante : 1° *psychophysique* et *psychométrie ;* 2° *psychophysiologie ;* 3° *psychopathologie ;* 4° *psychologie comparée.*

1° Le nom de *psychophysique* désigne souvent l'étude expérimentale de la vie consciente et équivaut à celui de psychologie expérimentale. Fechner, qui l'a, sinon inventé, du moins fait accepter en publiant à Leipzig en 1860 un livre intitulé : *Éléments de psychophysique,* l'entendait dans un sens plus restreint, que nous lui conservons ici. Il comprenait sous ce titre la recherche du rapport qui unit la sensation et l'excitation physique.

Les psychophysiciens, à l'origine, se proposaient de mesurer les états de conscience comme on mesure les phénomènes du monde physique, et de les faire entrer dans les lois générales du mouvement. Ils traitaient la vie consciente comme si, au lieu de se développer dans le temps, elle se développait dans l'espace. Ils abordèrent cette étude par les sensations, phénomènes élémentaires et relativement simples, dont la cause, l'excitation, a une grandeur extensive et mesurable. Ils pensaient qu'en établissant une relation mathématique entre l'excitation et la sensation on parviendrait à mesurer la sensation elle-même.

La loi proposée par Fechner fut acceptée par les uns et niée par les autres. On finit par s'apercevoir qu'on ne peut mesurer que ce qui occupe des positions fixes dans l'espace et que le fait de conscience consiste dans l'instabilité. Aussi renonça-t-on à l'idéal primitif : la mensuration des sensations. On se contente aujourd'hui d'expérimenter sur ceux des faits psychiques qu'on peut atteindre par cette méthode, et de préciser les données de l'observation brute. Cette analyse *quantitative* est légitime et n'implique plus le postulat métaphysique du matérialisme. Les éclaircissements qu'elle fournit sur les phénomènes élémentaires de la vie psychologique ne sont pas inutiles pour l'étude des phénomènes plus complexes.

La *psychométrie* est plus cultivée de nos jours que la psychophy-

sique ; la plupart des recherches instituées dans les laboratoires de psychologie expérimentale ont pour but de mesurer la durée des processus psychologiques, les temps de réaction.

On essaie de déterminer le temps qui s'écoule entre le moment où une impression est produite sur un sujet et le moment où le sujet réagit. Dans certaines expériences, le sujet doit réagir d'une manière déterminée, d'après la nature de l'excitation qu'il ne connaît pas et qu'il lui faudra apprécier : entre l'excitation et la réaction il s'écoule un intervalle de temps occupé à des comparaisons, à des hésitations. D'autres fois, on laisse le sujet libre de choisir le mode de réaction ; dans ce cas, la réaction est toujours plus prompte.

Le temps de réaction varie avec les conditions dans lesquelles l'expérience a lieu, selon que le sujet fait ou ne fait pas attention, qu'il est ou n'est pas averti du mode d'excitation, ou du mode de réaction, ou du but que l'on poursuit. Avant de généraliser les résultats, il faut rechercher dans quelles conditions et sous quels rapports déterminés les expériences ont eu lieu. Les résultats n'ont de valeur qu'à ce prix.

Un ordre de recherches, très en honneur dans les laboratoires, c'est la *détermination des différences individuelles* sous le rapport de la sensibilité, de la mémoire, de l'habitude, de l'imagination. On étudie comment et pourquoi une perception actuelle évoque tel groupe de représentations plutôt que tel autre. Un même objet, un arbre, par exemple, suggère des images bien différentes suivant qu'on est peintre, agriculteur ou bûcheron.

Toutes ces recherches supposent l'observation intérieure. Comment sait-on à quel moment précis un accroissement d'excitation détermine un changement dans la sensation, quelle est la durée d'un processus psychologique, quelles sont les représentations de diverses espèces que provoque une représentation déterminée ? En s'adressant à la conscience du sujet. La méthode objective ajoute à l'observation subjective l'emploi de certains instruments de précision et mesure les mouvements extérieurs qui accompagnent le phénomène interne. Elle varie aussi ses expériences pour surprendre dans des circonstances nouvelles le phénomène psychologique. C'est une méthode d'expérimentation au service de l'observation subjective.

2° La *psychophysiologie* tend plus spécialement à rapprocher les deux parties de la nature de l'homme isolées par l'abstraction : la nature organique et la nature psychologique. Elle postule un *certain* parallélisme.

Son idéal primitif, très voisin de celui de l'ancienne psychophysique

fut d'étudier les mouvements élémentaires de la matière nerveuse et particulièrement du cerveau, d'en déterminer les lois et d'arriver ainsi à constituer une sorte de mécanique cérébrale dont la prétendue vie de l'esprit ne serait qu'une traduction, un reflet, un épiphénomène. Elle a vu cet idéal s'éloigner de plus en plus : non seulement on ne sait rien des mouvements de l'état cérébral élémentaire, mais on ne voit même pas la possibilité d'en rien savoir. Aussi beaucoup de ses partisans ont-ils répudié toute métaphysique matérialiste, pour admettre simplement que chaque phénomène psychologique a son support matériel dans un phénomène physiologique déterminé. C'est encore un postulat, il ne blesse en rien les convictions spiritualistes, mais il n'est pas démontré. Ce qui paraît établi, c'est que toute forme de la vie consciente, même la plus idéale, retentit de *quelque façon* dans la vie organique.

En s'appuyant sur cette idée, il est intéressant de déterminer les conditions anatomiques et physiologiques de la vie de l'esprit. Que de phénomènes psychologiques resteraient sans explication possible, si l'on ne sortait de la conscience pour en rechercher la cause dans la vie organique ! Il convient de suivre la formation et le développement de la vie consciente, parallèlement à la formation et au développement du système nerveux ; puis son appauvrissement, lorsque la sénescence ou une autre cause amène la désorganisation du cerveau. Au point de vue des apparences, la vie psychologique, malgré son hétérogénéité si accentuée dans ses formes supérieures, semble naître de la vie organique, décrire une courbe et finalement rentrer dans la vie organique. Je dis : à s'en tenir aux apparences ; car une étude plus approfondie nous apprend que la vie psychologique, quoique dépendante, possède une vie à elle. Seulement, cette vie ne fait son apparition qu'après la vie organique, elle se développe graduellement en correspondance avec elle, et elle disparaît à nos yeux, sans toutefois cesser d'exister, quand ce support matériel vient à lui faire défaut.

Il est important d'observer comment la vie psychique consciente sort petit à petit de la vie organique inconsciente et comment insensiblement elle se dégrade. Ce n'est pas seulement l'enfant qui s'éveille de la nuit de l'inconscience, mais tout homme qui sort de son sommeil, de son habitude, de son instinct. Ces états intermédiaires entre la conscience et l'inconscience peuvent jeter une certaine lumière sur l'ensemble de la vie psychologique.

Mais il faut se prémunir contre un écueil. Quand les physiologistes étudient ces processus élémentaires, ils s'intéressent beaucoup

moins à l'état de conscience qu'à l'état organique auquel il est lié. Le médecin, qui doit chercher les conditions physiques d'une maladie, considère les observations psychologiques comme des symptômes et les traduit en langage anatomique et physiologique. La « retentivité » des cellules cérébrales, les « traces », les « dispositions permanentes », les « associations entre cellules », ne sont pas des données de l'anatomie ou de la physiologie, mais des données de la psychologie, de l'introspection sur la mémoire et l'association des idées, que l'on transporte hypothétiquement au cerveau. Ainsi s'explique la ressemblance des interprétations physiologiques anciennes, relatives à la mémoire et à l'association des idées, avec les interprétations actuelles. Ces interprétations ont leurs avantages, mais il ne faut pas se méprendre sur leur origine, qui est essentiellement psychologique.

3° La *psychopathologie* ou *psychologie morbide* a rendu et continue à rendre les plus grands services à la psychologie normale. Elle comprend deux catégories de faits particulièrement instructifs, concernant l'aliénation mentale et les maladies de l'esprit.

Les faits d'aliénation mentale ne sont que le grossissement et l'exagération de certains phénomènes de la vie courante. Entre la simple illusion des sens qui se produit à chaque instant et que l'on corrige aussitôt et l'hallucination du fou, on peut intercaler une série d'hallucinations intermédiaires dont les unes sont immédiatement rectifiées, dont les autres ne le sont que difficilement, ou même ne le sont jamais. Le délire systématisé est analogue à ces cristallisations qui font converger vers un point nos états de conscience du moment : le point de convergence peut être une idée simplement intense, il peut être aussi une idée délirante, l'idée des grandeurs, par exemple. L'étude de ces faits constitue une *méthode de grossissement*.

Les maladies de l'esprit nous fournissent une *méthode d'analyse*. Ces maladies consistent en des dissociations opérées dans la vie mentale. Une lésion cérébrale peut déterminer la perte totale ou partielle d'un groupe de représentations. Dans la cécité verbale, on perd les représentations visuelles ; dans la surdité verbale, les représentations auditives ; dans l'aphémie, l'agraphie, etc., les représentations motrices. La maladie trie entre les groupes et même à l'intérieur d'un groupe : on peut conserver les images visuelles des lettres et perdre celles des signes musicaux, et réciproquement. Il en est de même des images auditives. La pathologie nous offre donc des analyses que l'observation intérieure réduite à elle-même n'aurait jamais réalisées.

Méthode de grossissement et d'analyse, elle devient avec l'hypnotisme une méthode d'*expérimentation*. L'hypnotisme nous permet de faire des expériences. On peut, jusqu'à un certain point, faire le vide dans la conscience d'un sujet et réaliser le rêve de la statue de Condillac. On jette dans cette conscience les représentations que l'on veut; on y fait s'associer des états de conscience qu'on ne trouve pas associés naturellement. On produit des phénomènes psychologiques dans des conditions nouvelles, comme l'exige l'expérimentation dans les sciences de la nature.

Est-il besoin de faire observer que les expériences hypnotiques, l'étude des maladies de l'esprit et des faits d'aliénation mentale, supposent l'introspection? Ce n'est qu'en interrogeant le sujet ou le malade, en faisant appel à sa conscience, qu'on arrive à comprendre ce qui se passe en lui.

4° Nous désignons sous le nom de *psychologie comparée* ou de psychologie *sociologique,* comme l'appelle Höffding, la psychologie des animaux, des peuples sauvages ou demi-civilisés, de l'enfant, du langage, de la littérature, etc.

L'étude des formes diverses sous lesquelles nous apparaît la vie psychologique tient lieu en quelque sorte d'expérimentation. Nous ne pouvons pas, avec nos facultés d'abstraire, de généraliser, de parler, qui se mêlent si intimement à notre vie intérieure sensible, saisir en nous, à l'état pur, la mémoire, l'imagination, l'instinct. Nous le pouvons chez les animaux. Nous ne trouvons pas non plus dans notre conscience adulte la sensation pure : elle y est toujours grosse de quelque souvenir. Nous l'avons chez l'enfant, puisque toute perception parcourt d'abord une période de sensation. Enfin, la conscience individuelle ne s'est pas formée seulement sous l'influence de notre organisation primitive héréditaire; elle se trouve encore conditionnée par « l'atmosphère historique de civilisation dans laquelle elle se développe (1) ».

Tel est l'ensemble des principales recherches qui constituent l'objet de la méthode objective en psychologie. Elles supposent, dépassent et complètent celles de la méthode subjective.

Le nombre et la diversité de ces recherches masquent l'*unité* de la psychologie. Höffding en conclut qu'il n'y a pas *une,* mais *plusieurs* psychologies. « Cependant, ajoute-t-il, par suite de la place principale occupée par la psychologie subjective — et malgré l'im-

1. Höffding : *Esquisse d'une Psychologie,* p. 32.

portance croissante prise par l'étude objective — ce sera toujours une tendance naturelle et justifiée que celle qui consiste à prendre la première comme base, et à grouper autour d'elle comme centre les renseignements fournis par les autres sources de connaissance. Et, de fait, c'est aussi la voie que la psychologie a suivie depuis Aristote, le fondateur de la psychologie d'observation. Ce n'est que momentanément que, guidée par un intérêt spiritualiste mal compris, la psychologie a tenté de se séparer de la physiologie et des autres sciences objectives, de sorte qu'en rétablissant le lien on a pu paraître faire une découverte originale. »

Il nous semble que la psychologie est *une* comme son *objet formel*. Les faits de conscience, quoique multiples et hétérogènes, ont pour caractère commun de n'être directement perceptibles que par le sujet qui les produit. Cet *aspect* du phénomène psychologique constitue l'unité de la psychologie.

Les méthodes paraissent encore multiples et hétérogènes. Nous avons d'abord l'introspection, méthode fondamentale et *spécifique ;* elle est l'âme des autres méthodes. Viennent ensuite les méthodes objectives, qui, à la faveur d'un raisonnement par analogie, recherchent le fait de conscience, sur lequel elles n'ont aucune prise immédiate, à travers ses formes diverses d'expression physique. Le vrai psychologue est sympathique à toutes ces méthodes, il recueille avec soin tout ce que chacune peut apporter de lumière et il se sent l'obligation d'ouvrir la plus vaste enquête possible et de créer le champ d'expériences le plus étendu, pour saisir dans leur concrète réalité les plus complexes des phénomènes. Ce n'est que par des comparaisons sans cesse répétées, par des variations concomitantes quand elles sont possibles, qu'il parviendra à distinguer le donné de l'hypothétique, le typique du non typique, l'essentiel de l'accessoire.

Au premier abord, il ne paraît pas facile de concilier ce fait de la diversité de méthodes toutes nécessaires ou du moins utiles avec l'unité d'objet de la psychologie. Mais, à y regarder de près, ces méthodes ne sont que des procédés, ce qu'Aristote appelle des parties de la méthode, μόρια, τρόποι. La méthode elle-même, prise au sens des *Seconds Analytiques* ou du *Discours de la Méthode*, est aussi une en psychologie que dans les sciences de la nature : elle consiste dans la *Méthode expérimentale*, dont les opérations essentielles sont l'*observation*, l'*invention de l'hypothèse*, la *déduction des conséquences nécessaires*, la *vérification par la confrontation des conséquences déduites avec l'observation*.

L'observation en psychologie a l'avantage d'atteindre directement son objet et d'être à même, grâce aux méthodes objectives, de contrôler ce qu'il pourrait y avoir de subjectif dans cette première connaissance. On trouve dans ses données les éléments des hypothèses. On peut déduire, ici comme ailleurs, tout ce que l'hypothèse renferme et prédétermine; la vérification résulte de la concordance des conséquences avec les faits observés. Naturellement ce n'est pas avec des faits présents connus par introspection qu'il faut comparer les conséquences, car l'attente d'un fait favorable à l'hypothèse suffirait pour le faire naître dans la conscience, mais avec des faits conservés dans la mémoire ou constatés par les méthodes objectives. Il n'est pas nécessaire d'instituer des expériences proprement dites, de produire des phénomènes à volonté, de les modifier à notre gré. Cette manière de comprendre l'expérimentation, introduite d'abord par Bacon, n'est pas essentielle. Claude Bernard a montré qu'expérimenter, c'est moins intervenir dans la production des faits que surprendre parmi eux un ordre, une relation. Or, en psychologie, grâce aux méthodes objectives, nous avons l'équivalent de l'expérimentation. Nous pouvons observer les faits de conscience dans les circonstances les plus diverses et déterminer par *variation concomitante* les relations causales. Ce sont ces relations qu'on peut ensuite généraliser ou ériger en lois universelles et nécessaires. Ces lois ne sont nombreuses ni en psychologie, ni en physiologie, où la réalité est si complexe ; on en connaît cependant quelques-unes : elles indiquent le mode d'action des activités ou des forces.

La méthode en psychologie est donc au fond expérimentale, mais à la condition absolue de ne pas s'isoler dans la conscience et de rattacher l'homme aux autres hommes et à tous les êtres de l'univers.

E. PEILLAUBE.

PROGRAMME DES COURS DE PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

Collège de France. — M. Bergson, professeur : *Philosophie ancienne. Historique de l'idée de Temps.* — M. G. Tarde, professeur : *Philosophie moderne. Cours de philosophie criminelle et pénale ; Les idées philosophiques de Cournot.* — M. P. Janet : *Psychologie expérimentale. Les émotions et les oscillations du niveau mental.*

Sorbonne. — M. G. Séailles : *Philosophie. L'idéal moral.* — M. Brochard : *Histoire de la philosophie ancienne. La morale des Épicuriens et des Stoïciens.* — M. Lévy-Bruhl, chargé de cours : *Histoire de la philosophie moderne. Les origines de la philosophie critique au XVIIIe siècle.* — M. Egger, chargé de cours : *Philosophie. Problèmes de métaphysique.* — M. A. Espinas : *Histoire de l'Économie sociale. Philosophie sociale de l'antiquité.* — M. G. Dumas : *Psychologie. De la sensibilité physique.*

Institut catholique de Paris. — M. Piat : *Philosophie.* 1° *De la méthode en psychologie ;* 2° *Nature et valeur de l'expérience.* — M. Piat : *Histoire de la Philosophie.* 1° *Les actions humaines d'après Aristote ;* 2° *Art et Religion d'après Aristote.* — M. Bulliot : *Logique et Métaphysique.* 1° *Principes de logique scientifique ;* 2° *Explication du* περὶ γενέσεως ; 3° *Philosophie chimique.* — M. Peillaube : *Psychologie.* 1° *Cours de psychologie ;* 2° *Explication du* περὶ ψυχῆς ; 3° *De la vie affective.* — M. Sertillanges : *Philosophie morale.* 1° *Commentaires sur la I^a II^æ de saint Thomas ;* 2° *La morale sociale.*

Aix-Marseille. — M. Blondel : *Philosophie. L'aspect philosophique des problèmes biologiques. L'évolution de la philosophie kantienne en France au XIXe siècle.* M. Blondel, en congé pour raison de santé, est suppléé par M. Lapie : *Esquisse d'une science morale.* — Conférences. 1° *Socrate ;* 2° *La croyance.*

Alger. — M. L. Gauthier : *Philosophie. Origines de la philosophie musulmane.*

Besançon. — M. Colsenet : *Philosophie. L'individu et la Société.* — M. Rayot : *Pédagogie.*

Bordeaux. — M. O. Hamelin : *Philosophie. La personnalité.*

Clermont-Ferrand. — M. E. Joyau : *Philosophie. De la découverte de la vérité dans les Sciences. De l'esprit scientifique ; de la méthode. Classification des sciences.*

Dijon. — M. Gérard-Varet : *Philosophie. Histoire de l'esthétique. De l'éducation du caractère.*

Grenoble. — M. Georges Dumesnil : *Philosophie. Histoire de l'esthétique.* — Conférences. 1° *Le platonisme. L'idée de cité ;* 2° *Questions philosophiques, auteurs, devoirs.* — Cours. *Psychologie enfantine. Éducation du caractère. Le traité de pédagogie de Kant.*

Lille. — M. Penjon : *Philosophie. Leibnitz et ses nouveaux commentateurs.* — M. G. Lefevre : *Science de l'éducation. Histoire des doctrines de l'éducation dans les temps modernes.*

Lyon. — M. Hannequin : *Histoire de la philosophie. Théorie de la connaissance chez les Cartésiens.* — M. Chabot : *Science de l'éducation. Psychologie de l'enfant.*

Montpellier. — M. G. Milhaud : *Philosophie. L'idée de Science.*

Poitiers. — M. Mauxion : *Philosophie. Les applications de la morale scientifique à l'éducation et au problème social. La morale de Kant.*

Rennes. — M. Bourdon : *Philosophie. L'expression.* — M. Lapie : *Histoire de la philosophie. La philosophie de la Renaissance. La philosophie de Descartes.*

Toulouse. — M. C. Bouglé : *Philosophie. La concurrence et le concours.*

M. BOUTROUX, directeur de la fondation Thiers [1]

M. Émile Boutroux, professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne, est nommé directeur de la fondation Thiers.

M. Lévy-Brühl, maître de conférences, est chargé du cours. Ses travaux sont : l'*Idée de Responsabilité;* la *Philosophie de Jacobi; Lettres d'Auguste Comte à S. Mill ; la Philosophie d'Auguste Comte ; History of modern philosophy in France.*

M. Émile Boutroux, né à Montrouge, en 1845, a fait toutes ses études au lycée Henry IV. A vingt ans, il entrait à l'École normale. Reçu agrégé de philosophie à vingt-trois ans (1868), il était nommé aussitôt répétiteur aux Hautes Études et chargé d'une mission en Allemagne. Jusqu'en 1870, il resta auprès d'Ed. Zeller, dont il devait traduire plus tard l'*Histoire de la philosophie des Grecs.*

Après la guerre, M. Boutroux est nommé professeur au lycée de Caen. En 1874, il est reçu docteur ès lettres avec deux thèses : *De veritatibus æternis apud Cartesium,* et *la Contingence des lois de la nature.* Aussitôt reçu docteur, il était nommé professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier. Professeur à Nancy, où il succéda à M. Amédée de Margerie, il n'y resta que peu de temps et revint à Paris comme maître de conférences à l'École normale. Neuf ans plus tard, il occupait la chaire de philosophie moderne à la Sorbonne.

M. Boutroux a été — et est encore — un admirable professeur. Le philosophe est connu de tous.

Il a publié les travaux suivants :

La Vie universitaire en Allemagne. Professeurs et étudiants. (*Revue politique et littéraire,* décembre 1871.)

Thèses : De veritatibus æternis apud Cartesium ; De la contingence des lois de la nature. (1874, Paris, Germer-Baillière.)

La Philosophie de Sully-Prudhomme. (*Revue politique et littéraire,* septembre 1875.)

1 La fondation Thiers (Rond-point Bugeaud, 15, XVIe arr.) reçoit des pensionnaires membres de l'Université pendant trois années. Les candidats doivent être Français, âgés de moins de vingt-six ans, célibataires, avoir satisfait aux lois militaires, être docteurs ou au moins licenciés. Ils sont logés, nourris, etc..., à la fondation et reçoivent en outre un subside pour les voyages de vacances.

La Philosophie allemande. (*Revue politique et littéraire,* janvier 1876.)

La Philosophie des Grecs d'Ed. Zeller, traduction et introduction. (Paris, Hachette, t. I et II, 1877-1882.)

La Monadologie avec l'étude sur la philosophie de Leibniz. (Paris, Delagrave, 1880.)

Socrate fondateur de la science morale. (Séances et travaux de l'Académie, 1883.)

Les récents Manuels de morale et d'instruction civique. (*Revue pédagogique,* avril 1883.)

Les Caractères de la philosophie moderne. (*Revue Bleue,* juin 1888.)

Le Philosophe allemand Jacob Boehme. (Séances et travaux de l'Académie, 1888.)

De l'idée de loi natureile dans la science et la philosophie contemporaine. (Paris, Lecène et Oudin, 1895.)

Pour et contre l'Enseignement philosophique. (Alcan, 1894.)

La Philosophie de Charles Secrétan. (*Revue de Métaphysique,* 1895.)

Henri Marion. (*Revue internationale de l'enseignement,* octobre 1896.)

Questions de morale et d'éducation. Conférences faites à l'école de Fontenay-aux-Roses. (Delagrave, 1897.)

Études d'histoire de la philosophie. (Alcan, 1897.)

Pascal. (Hachette, 1900.)

Psychologie du mysticisme, conférence. (*Revue Bleue,* 1902.)

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

(Juillet 1902)

1. — Quelle idée pouvons-nous nous faire aujourd'hui de la matière et de ses rapports avec l'esprit ?

2. — De l'association des idées et de la loi ou des lois qui la régissent.

3. — L'idéalisme de Berkeley et l'idéalisme de Kant.

Leçons de thèses

Platon. — *La Politique.* — 1° Rapports de la politique et de la dialectique dans Platon. — 2° Du gouvernement parfait et des gouvernements imparfaits dans la République et dans la Politique.

Aristote. — *Physique.* — La nature d'après Aristote.

Plotin. — 1° L'ἓν de Plotin est-il la même chose que l'ἀγαθόν de Platon ? 2° De la descente des âmes dans le monde et de leur retour vers Dieu. — 3° L'Extase.

Descartes. — *Regulæ.* — 1° Qu'est-ce que l'énumération ? — 2° L'imagination et en particulier l'imagination géométrique. — 3° Analyse et synthèse. — 4° Théorie de l'erreur. — 5° Les natures simples. — 6° Rôle de la mémoire dans la théorie de la connaissance.

Spinoza. — *Tractatus Politicus.* — 1° Méthode de la philosophie politique chez Spinoza. — 2° La fin de l'État.

Leibnitz. — *Nouveaux Essais,* t. II. — 1° Sensation et entendement. — 2° Théorie des sentiments. — 3° Les perceptions insensibles et la volonté. — 4° L'idée de substance chez Leibnitz. — 5° Morale de Leibnitz.

Kant. — *Critique de la raison pratique.* — Quel genre de réalité la critique de la raison pratique confère-t-elle aux idées de liberté, d'immortalité de l'âme et de Dieu ?

Auguste Comte. — 1° Relativité de la Science chez Comte. — 2° Ordre et progrès.

Leçons dogmatiques

1. Rapports de la théorie de la connaissance et de la psychologie. — 2. Nature et valeur de l'idée de substance. — 3. Qu'est-ce qu'une loi de la nature ? — 4. Rôle de la déduction dans les Sciences de la nature. — 5. L'identité personnelle. — 6. La connaissance du passé est-elle immédiate ? — 7. Essence des phénomènes affectifs. — 8. La conscience de la volonté. — 9. D'une classification des devoirs et du principe de cette classification. — 10. Valeur morale de l'humilité. — 11. Le mensonge. — 12. La justice sociale. — 13. Y a-t-il une justice internationale ?

Ont été reçus définitivement : MM. Millet ; Daudin ; Guillaume et Wallon *ex-æquo ;* Robet ; Aubert.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

OSSIP-LOURIÉ. — *Nouvelles pensées de Tolstoï*, d'après les textes russes, in-12, 145 pages. Paris, Alcan, 1903.

S. KARPPE. — *Essais de critique et d'histoire de Philosophie*, in-8°, 224 pages. Paris, Alcan, 1902.

H. SPENCER. — *Les premiers principes*, traduit par M. Guymiot, in-8°, 508 pages. Paris, Schleicher frères, 1902.

A. PITRES et E. REGIS. — *Les Obsessions et les Impulsions*, in-12, 434 pages. Paris, Doin.

Édouard CUYER. — *La Mimique*, in-12, 357 pages. Paris, Doin, 1903.

L'Abbé E. BLANC. — *Répertoire bibliographique des auteurs et des ouvrages contemporains* de langue française ou latine, in-12, 510 pages. Paris, Vic et Amat, 1902.

Al. GERMAIN. — *Le Sentiment de l'Art et sa formation par l'étude des œuvres*, in-12, 384 pages. Paris, Bloud.

N. VASCHIDE et Cl. VURPAS. — *Psychologie du délire*, in-12, 187 pages. Paris, Masson.

N. VASCHIDE et Cl. VURPAS. — *La Logique morbide*. — L'analyse mentale, in-12, 268 pages. Paris, de Rudeval et Cie, 1903.

R. P. SERTILLANGES. — *Le Patriotisme et la Vie sociale*, in-12, 317 pages. Paris, V. Lecoffre.

H. BREMOND. — *Ame religieuse*, in-12, 284 pages. Paris, Perrin et Cie.

G. COMPARÉ. — *Les Grands Educateurs, Jean Macé et l'Instruction obligatoire*. Paul Deloplane.

Dr BRODER CHRISTIANSEN. — *Das Urtheil bei Descartes*. Brochure. Hanau, Verlag et Feddersen, 1902.

B. BOURDON. — *La Perception visuelle de l'espace*, in-8, 435 pages. Paris, Schleicher frères.

P. ESCARD. — *Éducation et Hérédité*. Paris, Secrétariat de la Société d'économie politique. Brochure, 1900.

C. VON BARDEWIECH. — *Gefahren der gedanklichen Anarchie*. Brochure. Verlag.

P. ESCARD. — *Les Settlements sociaux*. Brochure. Paris, Secrétariat de la Société d'économie sociale.

N. VASCHIDE et Cl. VURPAS. — *De la logique morbide*. Brochure. Lyon, A. Storck et Cie.

SOUBHADRA-BHIKSHOU. — *Catéchisme bouddhique*, traduit par Mecklenburg. Genève, Eggimann.

N. VASCHIDE et Cl. VURPAS. — *De la Genèse des hallucinations psychomotrices*. Publication du Progrès médical.

E. BALTUS. — *Le Système nerveux et les organes des sens*. Paris, Bloud et Cie, 1903.

E. BALTUS. — *Le Cerveau*. Paris, Bloud.

J. BRUGERETTE. — *Si toutes les Religions se valent?* Paris, Bloud et Cie, 1903.

P. DE BARENTON. — *La Science de l'Invisible*. Paris, Bloud et Cie, 1903.

Ch. HELOT. — *L'Hypnose chez les possédés*. Paris, Bloud et Cie, 1903.

M. SALOMON. — *Taine*. Paris, Bloud et Cie, 1903.

H. RUBAT du MERAC. — *Premiers principes d'économie sociale*. Paris, Bloud, 1903.

E. BEURLIER. — *E. Kant*. Paris, Bloud et Cie, 1903.

ESQUISSE
D'UNE ÉDUCATION DE LA MÉMOIRE

PREMIÈRE PARTIE

Comment on détermine la forme particulière et la puissance de la mémoire.

Au programme de toutes les écoles du monde figurent des « leçons de mémoire ». Le mot « leçon » a différentes significations, entre autres, « c'est — dit Littré — une instruction faite du haut d'une chaire dans une classe ou dans un cours » et qui porte sur l'une ou l'autre des sciences que l'on enseigne aux élèves.

Faire une leçon d'histoire, de syntaxe, etc., c'est narrer et commenter des événements historiques, exposer et expliquer des règles du langage. Mais le mot leçon n'a pas toujours le sens indiqué ci-dessus, même quand il s'agit d'enseignement.

Ainsi, le maître d'armes, le maître de dessin, donnent aussi des leçons, c'est-à-dire enseignent à un élève en particulier, ou à plusieurs élèves, l'art de la danse, l'art du dessin.

Qu'il s'agisse de l'enseignement du professeur d'histoire ou de celui du maître d'armes, le mot « leçon » a un sens actif : le professeur d'histoire *explique* la matière que l'élève devra s'assimiler; le maître d'armes *montre* à l'élève ce qu'il doit faire; ici, à côté des indications, il y a un dressage.

Le professeur impose aux élèves des leçons, c'est-à-dire certaines notions à réciter à un moment déterminé, soit des règles de grammaire, des faits d'histoire, des formules mathématiques. La leçon a été préparée par le maître, c'est-à-dire expliquée et commentée.

Les élèves doivent savoir leurs leçons. Ici le terme « leçon » a un sens plutôt passif, c'est une tâche imposée.

Parmi les leçons au sens passif du mot, existe ce que l'on appelle la leçon de mémoire ; la tâche imposée aux élèves, c'est la récitation littérale d'un texte appris « par cœur ». Comme toutes les autres, cette leçon de mémoire a été préparée : toutes les difficultés du texte à retenir ont été soigneusement élucidées, et parfois même le maître a donné quelques conseils sur la meilleure façon d'apprendre « par cœur » ; mais, somme toute, si l'on recherche en quoi consiste essentiellement la leçon de mémoire telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui dans tous les pays du monde, on constate que ces termes doivent être pris dans le sens passif et signifient tâche imposée à l'élève, récitation d'un texte préalablement expliqué par le maître. La leçon de mémoire diffère des leçons d'histoire, de grammaire, etc., par ceci surtout que l'on exige une reproduction littérale ; elle s'en rapproche à tous les autres points de vue : l'enfant a pour tâche de graver dans sa mémoire un texte littéraire comme il y doit fixer des formules mathématiques, des règles de syntaxe, etc., et ce travail de mémorisation, il le fait seul, à son gré, souvent chez lui, à la fin de la journée, et dans tous les cas à sa manière, de façon plus ou moins rationnelle, plutôt moins que plus.

Or, il serait de la plus haute importance, dans l'intérêt non seulement de l'éducation proprement dite, mais de la formation générale, que l'enfant apprît à mémoriser comme il apprend à dessiner, à calligraphier.

Il faudrait introduire dans l'enseignement, à côté des leçons d'écriture et de dessin, des leçons de mémoire, au sens actif du mot, c'est-à-dire un enseignement inculquant aux élèves l'art d'apprendre, l'art de retenir non seulement des textes, mais toutes les impressions du milieu ambiant, qui peuvent leur être utiles de quelque façon.

Au sens actif du mot — instructions et exercices pour apprendre à mémoriser — la leçon de mémoire n'existe pas.

Sans doute il se trouve des pédagogues avisés, qui, se basant sur une expérience parfois longue, ont dégagé quelques-unes des lois que l'esprit doit naturellement suivre pour faciliter la

mémorisation. La simple observation leur a appris que l'on retient plus aisément des phrases que des séries de mots isolés; pour faire retenir plus facilement la série des mots en *ou* qui qui prennent un *x* au pluriel on a forgé la phrase : « Mon *chou,* mon *bijou,* viens sur mes *genoux,* avec tes *joujoux,* prends ces *cailloux,* pour chasser ces *hiboux* qui sont couverts de *poux.* »

L'observation a montré que les mots se retiennent mieux que les lettres isolées, voilà pourquoi on fait apprendre une série de noms en composant, au moyen de la première lettre de chacun de ces noms, un mot que l'on retient plus aisément que ces premières lettres.

Mais on avouera que ces procédés ne s'emploient qu'exceptionnellement pour des leçons particulièrement difficiles.

Il n'y a pas d'entraînement systématique basé sur la connaissance des lois naturelles qui règlent le mécanisme de la faculté rétentive; il n'y a pas de séries d'exercices gradués rendant peu à peu la mémorisation plus facile et plus rapide, produisant des progrès sensibles et devenant par là même, au lieu de fastidieux qu'ils sont à cette heure, faciles et partant agréables, et dont ceux qui s'y soumettent constatent les résultats. Il faut que l'élève goûte à mémoriser les mêmes impressions salutaires qu'à faire de la gymnastique ou de l'escrime. L'enseignement de l'art de mémoriser reste à créer.

Dans cette courte étude, nous allons tâcher non pas de fixer la méthodologie des leçons de mémoire, mais de donner quelques indications basées sur les données expérimentalement établies, et de tracer un avant-projet du cours de mémoire tel qu'il devrait être fait d'après les conclusions de la psychologie expérimentale. Aux maîtres et aux professeurs de compléter ces indications et de les mettre au point.

Le cours de mémoire devra être à la fois théorique et pratique : le maître, après avoir expliqué aux enfants comment ilsdoivent faire, passera à des exercices gradués. Quelles sont les théories qu'il faut expliquer, et quel genre d'exercices convient-il d'imposer, c'est ce que nous allons rechercher. Mais tout d'abord nous verrons comment on détermine la puissance de la mémoire et sa forme spéciale chez un individu donné ; car, pour constater

les effets d'un entraînement quelconque, il faut de toute nécessité mesurer la mémoire avant et après cet entraînement ; puis nous examinerons quels sont les moyens les plus propres à renforcer toute mémoire ; enfin nous dirons comment il faut apprendre aux enfants à développer rationnellement leur mémoire.

I. — COMPLEXITÉ DE LA MÉMOIRE

Le vulgaire considère la mémoire comme une faculté relativement simple : la faculté de conserver, de reproduire, de reconnaître des personnes, des objets, des événements, des idées, des représentations sensibles, des émotions que nous avons perçues ou éprouvées autrefois. La mémoire est infiniment complexe, celle de notre voisin n'est pas du tout semblable à la nôtre.

Il n'y a pas deux hommes ayant deux mémoires identiques ; autant d'individus autant de mémoires. En effet dans la mémoire générale il faut distinguer une foule de mémoires particulières : la mémoire des yeux, celle des oreilles, celle du nez, etc., etc., pour ne parler que des plus caractéristiques. Mais ces mémoires elles-mêmes se décomposent : la mémoire des yeux, par exemple, conserve non seulement la couleur des objets, mais leur éclat lumineux, et, ce qui est tout différent, les formes des objets que nous avons vus. C'est qu'à la mémoire visuelle pure, à la mémoire de la rétine, se joint celle des muscles des yeux : la mémoire motrice, dont le rôle dans toute mémorisation est si important. De même, l'oreille retient les sons, leur intensité et leur timbre, mais en outre nous gardons le souvenir des rythmes, des combinaisons sonores. Il en est ainsi pour les souvenirs de toutes les sensations. Voilà déjà une certaine complexité. Il y a plus. Considérons la mémoire dite auditive des mots ; elle se distingue de la mémoire des chiffres et de la mémoire des sons musicaux. Ceci est démontré de la façon la plus nette par les expériences de laboratoire et par les observations cliniques. Les maladies de la mémoire sont, en cette matière, éminemment instructives. S'il existe des amnésies générales, c'est-à-dire des pertes de tous les souvenirs, il

existe également des amnésies partielles spéciales, ne portant que sur une classe d'impressions, et ici nous constatons les plus grandes diversités.

On distingue la mémoire du langage de la mémoire générale : un malade peut avoir gardé les souvenirs des objets qu'il a vus, mais il ne saurait plus nommer ces objets ; il sera incapable de reconnaître le nom écrit de ces objets. Et voici qui paraît plus bizarre bien qu'indéniablement établi par de nombreuses constatations cliniques et des expériences fort ingénieuses (1). Un aphasique, c'est-à-dire un sujet, a perdu les souvenirs du langage, sa mémoire générale est demeurée intacte ; si on lui montre une chaise, par exemple, il la reconnaît aussitôt. Si on lui présente écrit au tableau le vocable « chaise », le sujet, atteint de ce que l'on appelle cécité verbale, ne reconnaît pas ce mot ; il ignore ce qu'il signifie. Cependant si à côté du mot chaise on écrit le mot « lit » puis, de nouveau, le mot « chaise », le sujet voit et reconnaît que le premier mot et le troisième sont identiques et le second différent. Il ne reconnaît plus les mots comme mots, mais il les reconnaît comme dessins !

La plupart des aphasiques, ceux donc chez lesquels les souvenirs du langage sont abolis ou plutôt gravement altérés, ont d'ordinaire conservé les souvenirs du chant ! « Un homme qui ne peut plus parler chante presque correctement la *Marseillaise* (2). » Les souvenirs des mots prononcés sont altérés, ceux de ces mêmes mots chantés sont conservés. Les très nombreuses observations faites par les cliniciens ne laissent aucun doute sur ce point.

La mémoire s'étend sur une immense zone cérébrale et les diverses sortes de mémoires sont localisées sur des points différents. L'altération, ou la simple compression d'une partie de cette zone, peut déterminer une amnésie, une perte de mémoire partielle. Il y a un grand nombre de mémoires particulières. Les amnésies spéciales portant tantôt sur une espèce de sou-

(1) Voyez mon travail sur *la Mémoire* dans *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale, normale et pathologique*, Paris, Doin, 1902, pp. 325 et suivantes.

(2) *La Mémoire*, *ibid.*, p. 37.

venir, tantôt sur une autre, dissèquent pour ainsi dire la faculté rétentive en ses innombrables composantes.

De ce qui précède, le lecteur pourra immédiatement inférer que les hommes différant par le développement congénital des organes visuels, auditifs, olfactifs, etc., ayant en outre passé par des milieux éducateurs dissemblables, chacun a une mémoire différente de toutes les autres.

C'est avant tout à l'hérédité que nous devons les qualités caractéristiques de notre mémoire. La nature n'improvise guère; les types éminemment visuels ou auditifs, les grands peintres, les musiciens célèbres, descendent d'autres visuels moins accentués, d'auditifs moins développés. Ceci est fort bien établi dans l'excellent ouvrage de M. L. Arréat : *la Psychologie du peintre.* Il faut plusieurs générations pour donner aux centres visuel et auditif le développement extraordinaire caractéristique des grands artistes.

Néanmoins l'influence des milieux éducateurs ne saurait être mise en doute. Il ne suffit pas d'avoir des organes visuels affinés, il faut encore pouvoir les exercer. Un visuel enfermé dès l'enfance dans un cachot obscur ne saurait tirer parti de sa supériorité. Par contre, plus le milieu dans lequel il vit sera riche en nuances variées, en formes compliquées, plus rapidement et plus aisément s'épanouira son génie.

Les visuels et les auditifs éminents sont avant tout un produit de l'hérédité. Chez le commun des mortels l'éducation crée des visuels et des auditifs, et, chose digne de remarque, elle peut faire et fait, pour certaines images données, d'un visuel un auditif. Il n'est pas téméraire d'affirmer qu'en grande majorité les hommes retiennent plus aisément ce qu'ils ont vu que ce qu'ils ont entendu. C'est en se basant sur cette vérité généralement admise que l'on insiste tant et avec raison sur la nécessité de montrer aux enfants le plus possible et que l'on a créé la *leçon de choses.*

Or, si pour la mémoire générale les hommes appartiennent au type visuel, lorsqu'il s'agit de la mémoire verbale, de la mémoire des textes, des chiffres, des lettres, la plupart des hommes se servent non plus d'images visuelles, mais d'images auditives ou plutôt auditives motrices. La raison en doit être

recherchée dans la manière dont l'enfant apprend à parler. Nous nous efforçons, dans nos premiers bégaiements, d'imiter les sons entendus ; c'est par l'oreille que nous apprenons le langage. Un sourd-muet est muet parce qu'il est sourd. Plus tard, quand nous apprenons à lire et à écrire, les signes, les dessins représentant les mots, s'associent aux premières images verbales auditives. Bien rarement cette seconde forme d'images arrive à prédominer dans la mémoire ; chez presque tous les hommes, dans le complexus des représentations verbales, des souvenirs verbaux, c'est l'élément auditif qui demeure toujours prédominant (1).

Lorsqu'on entreprend de développer la mémoire, soit d'un élève isolé, soit de l'ensemble des élèves d'une classe, il faut, pour contrôler les effets de la méthode que l'on suit, être à même de déterminer la mémoire de ce ou de ces sujets, avant, pendant et après les exercices imposés. Si on a affaire à un écolier isolé, il sera particulièrement utile de savoir s'il est plus visuel qu'auditif ou plus auditif que visuel.

Si on a affaire à une collectivité, à une classe, on devra encore savoir si en majorité les sujets sont visuels ou bien auditifs. Et à ce propos il serait, à notre avis, très rationnel de dédoubler les classes trop nombreuses des grandes écoles non pas au hasard, en première A, et première B ; septième A, septième B, mais en première et septième visuelles, septième et première auditives, et de donner, dans chacune de ces divisions, un enseignement approprié aux dispositions particulières des élèves.

Le lecteur comprendra que cette détermination du type de la mémoire de l'enfant devra se faire différemment pour la mémoire générale d'une part et la mémoire verbale d'autre part. Au point de vue de l'instruction proprement dite, cette dernière est évidemment la plus importante. Les enfants qui se présentent à l'école, ne sachant encore ni lire ni écrire, n'ont naturellement que la seule mémoire verbale auditive motrice. Parmi ceux qui savent déjà lire et écrire, on découvrira un certain nombre de verbo-visuels, probablement moins dans les classes inférieures et davantage dans les classes les plus éle-

(1) Voyez l'étude de M. G. Saint-Paul, citée dans mon livre sur *la Mémoire*, p. 27.

vées. Ces élèves, quand on prononcera les noms : *cheval, table, pupitre,* etc., verront, outre l'objet lui-même, un cheval brun ou blanc, une table ronde, en acajou, un pupitre noir, de dimensions déterminées ; verront, à côté de ces images très nettes, les images des mots, c'est-à-dire les mots : *cheval, table, pupitre,* reproduits en caractères écrits ou imprimés ; la grande majorité des enfants à côté de l'image plus ou moins nette des objets entendront une voix intérieure prononcer à l'oreille les vocables *cheval,* etc. Nous disons que les premiers verront très nettement l'objet lui-même à côté du vocable écrit ou imprimé, car on doit logiquement admettre que c'est parce qu'ils sont plus visuels pour la mémoire générale que chez eux l'image visuelle verbale l'emporte sur l'auditive verbale.

En fait, il est des sujets chez lesquels l'image visuelle verbale l'emporte même sur l'image visuelle de l'objet ; mais ne compliquons pas outre mesure.

II. — DÉTERMINATION QUALITATIVE DE LA MÉMOIRE

Pour déterminer le genre prédominant de mémoire verbale chez un écolier isolé ou dans une classe, comment faudra-t-il s'y prendre ?

Il existe un procédé rapide autant qu'ingénieux, lequel peut donner une première indication.

Supposons que nous voulions savoir si Pierre retient mieux les lettres qu'il lit que celles qu'il entend prononcer, les chiffres vus que les chiffres énoncés. On lui présentera une série de vingt-cinq lettres ou de vingt-cinq chiffres écrits au tableau noir, sur cinq lignes régulièrement espacées, en ayant soin que les chiffres des colonnes descendantes soient exactement placés les uns au-dessous des autres. Nous aurons de la sorte une espèce de dessin régulier, un carré formé de vingt-cinq chiffres ou lettres placés à égale distance les uns des autres. On priera le sujet d'apprendre par cœur les tests présentés, et ce en suivant l'ordre naturel, c'est-à-dire allant de gauche à droite et suivant d'abord la première ligne, puis la seconde et ainsi de suite.

Supposons pour plus de clarté qu'on ait inscrit les lettres suivantes :

l	q	v	n	o
a	p	c	w	n
v	i	u	m	l
h	r	g	k	w
f	v	l	u	r

Quand le sujet pourra réciter sans faute cette série de lettres dans l'ordre indiqué, on le priera de répéter successivement la première lettre de la première ligne, la deuxième de la seconde ligne, et ainsi de suite de manière à citer les lettres suivant une ligne diagonale.

l
p
u
k
r

Puis on lui fera réciter les lettres par colonnes verticales descendantes ou ascendantes ; si nous prenons la troisième colonne en commençant par le bas, les lettres seront citées dans l'ordre suivant : *l*, *g*, *u*, *c*, *v*.

Ces exercices sont relativement aisés à faire pour un visuel ; il voit dans son imagination un tableau ressemblant à celui qu'il a vu en réalité, sur ce tableau intérieur il lui est facile de suivre les diagonales, les colonnes descendantes ou ascendantes ; il mettra à ces récitations nouvelles un peu plus de temps qu'à la récitation première.

Il en ira tout autrement pour un auditif. Ce dernier ne voit nullement dans son imagination un tableau qu'il puisse lire ; il entend une voix intérieure lui répéter la série des chiffres ou des lettres, mais c'est une série localisée dans le temps, non dans l'espace. Pour retrouver la première lettre de la première ligne, la seconde lettre de la seconde ligne, etc., il doit compter ; sachant que chaque ligne est composée de cinq lettres, il calcule que la deuxième de la seconde ligne est la septième de la série, il doit pour la trouver répéter toutes les intermédiaires entre la première et la septième. Il sait que la troisième lettre

de la troisième ligne est en fait la treizième, et pour la trouver il est obligé de répéter les lettres qui précèdent. On conçoit combien plus difficilement encore il répétera les lettres par colonnes verticales ascendantes (1). Il faudra à l'auditif un temps considérable pour faire ce qu'un visuel exécutera rapidement.

Ce procédé ingénieux (2) de détermination de la nature des images dominantes dans la mémorisation ne suffit qu'à donner une première indication.

Pour déterminer avec certitude la nature de la mémoire chez un sujet donné, on a recours à divers procédés qui tous se ramènent à celui-ci : un nombre suffisant de phrases, de mots, de syllabes, de chiffres convenablement choisis, sont présentés au sujet tantôt sous la forme visuelle, tantôt sous la forme auditive, et toujours pendant le même temps. On compte combien le sujet retient de tests dans chacune de ces séries.

Si Pierre, après avoir lu une série de cinquante mots en 100 secondes, en a retenu vingt-cinq, sa mémoire visuelle ou mieux visuelle motrice vaut *en ce moment* et *dans cet exercice* $\frac{25}{50}$; la fraction est formée en prenant comme dénominateur le nombre des mots présentés et comme numérateur le nombre des mots retenus. Dans une deuxième épreuve l'expérimentateur lit à haute voix, ou prononce à l'oreille du sujet, une autre série de cinquante mots en tout comparables aux premiers et à raison d'un par 2 secondes. Si cette fois Pierre en a retenu vingt seulement, la puissance de sa mémoire auditive *dans cet exercice et en ce moment* vaut $\frac{20}{50}$, elle se révèle inférieure à sa mémoire visuelle dans les mêmes circonstances. Il faudra bien se garder de conclure après une seule série d'expériences ; diverses causes peuvent momentanément masquer le rapport véritable entre l'intensité de ces deux sortes de mémoire chez le sujet en question ; Pierre peut avoir été fatigué — si on a fait les expériences après une leçon, par exemple — et non seulement fatigué, mais inégalement fatigué, plus des yeux que des oreilles. Dans nos mensurations de l'acuité des nerfs

1 Voyez mon livre *la Mémoire*, p. 88.
2 Il a été imaginé par M. Pierre Janet. Voyez *la Mémoire*, p. 87.

optiques droit et gauche, nous avons constaté chez les sujets qui sortaient d'une leçon l'épuisement momentané de l'œil qui regarde d'habitude (1). Il sera toujours préférable de faire les déterminations de la mémoire le matin, à la première heure, avant que le sujet ait subi aucune fatigue.

On fera donc sur Pierre une nouvelle série d'expériences le lendemain matin. Supposons que cette fois-ci encore le sujet ait retenu $\frac{24}{50}$ tests visuels et $\frac{21}{50}$ tests auditifs, nous pourrons à peu près conclure que le rapport 5 à 4 représente approximativement la différence réelle entre la mémoire visuelle et la mémoire auditive des *mots* chez le sujet observé. Nous disons *à peu près conclure :* en effet, deux causes peuvent vicier les résultats. *Voici la première :* Il se pourrait que les mots des séries auditives eussent été moins intéressants que ceux des séries visuelles. Il est bien difficile, voire impossible, de choisir des mots d'un intérêt égal, il en est qui attirent tout particulièrement l'attention et par là même se retiennent bien plus aisément. Dans des expériences faites à Paris (2) sur les enfants des écoles primaires, on avait présenté à 35 élèves d'une classe les mots suivants : *Jaquette, argent, wagon, pupitre, oiseau, table ;* le mot *pupitre,* bien qu'il occupât dans la série une place défavorable (en général le premier mot et le dernier sont les mieux sus), a été retenu par *tous les élèves* de la classe. Il en a été de même dans une autre classe de 33 élèves, et une troisième classe de 32 élèves ; or, les mots *wagon* et *oiseau,* placés l'un avant l'autre, après le terme *pupitre,* n'ont été retenus : *wagon,* que par 24, 18 et 14 élèves ; *oiseau,* par 24, 13 et 18 élèves. Au total le mot *pupitre* a été retenu par 100 élèves sur 100, les autres mots qui occupent une place équivalente, par 56 et 55 sur 100, soit la moitié !

Dans ses expériences sur la *reconnaissance,* la *discrimination* et *l'association,* M. Bourdon (3) a remarqué les conséquences de

(1) Voyez mon mémoire à l'Académie royale de Belgique : *Nouvelle contribution à l'étude de l'asymétrie sensorielle : les ambidextres,* dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (classe des sciences), n° 12, 1901, et aussi mes *Études de psychologie : l'homme droit et l'homme gauche,* etc., Paris, Alcan, 1901.

(2) MM. Binet et Henri. Voyez mon livre sur *la Mémoire,* p. 121.

(3) *Revue philosophique,* août 1895, et *la Mémoire,* p. 311.

l'intérêt extraordinaire que présentait à ses sujets le mot *restaurant,* et du peu d'intérêt qu'offrait le mot *conséquence.*

Le rôle joué dans la mémorisation par le sens des tests est plus sensible encore quand on présente aux sujets non des mots isolés, mais des phrases entières, qu'il s'agisse de la mémoire visuelle ou de l'auditive.

Pour éviter cette *première cause d'erreur,* l'influence de la signification des tests, on peut se servir de chiffres, de lettres isolées, ou mieux de syllabes dénuées de sens, par exemple : *cib, fgo, min.* Encore faut-il choisir ces syllabes avec le plus grand soin. Il en est qui forment un mot d'une langue étrangère et que certains sujets pourraient reconnaître; *cur,* par exemple, *sub,* qui, n'ayant aucun sens en français, forment deux mots complets en latin ; d'autres syllabes, sans offrir de signification par elles-mêmes, font partie d'un mot ; ainsi la troisième que nous citons, *min,* est le commencement du mot *minute.* Ensuite parmi les syllabes il en est de faciles et de difficiles à prononcer ; et, comme dans les expériences collectives on ne peut empêcher les sujets d'articuler, de prononcer intérieurement, on présente aux sujets des séries inégalement difficiles : *rac* se retiendra beaucoup plus aisément que *rca.* Pour obvier à ces inconvénients on confectionnera une liste de syllabes composées chacune de trois lettres, deux consonnes et une voyelle, tantôt la voyelle sera placée la première, tantôt la dernière, mais jamais au milieu ; on procédera méthodiquement, prenant d'abord la consonne *b* avec *c,* les combinant successivement avec chacune des voyelles, ceci donnera une série de 24 combinaisons, 4 pour chacune des six voyelles, *obc, cbo, ocb, bco ; ibc, cbi, icb, bci,* etc. On procédera de même pour *bd, bf,* puis *cb, cd, cf ; db, dc, df,* etc. Il y aura nécessairement des répétitions qu'on éliminera ; il y aura aussi des combinaisons qu'il faudra supprimer, pour divers motifs particuliers : *abc,* par exemple. Somme toute, on aura une collection très riche de tests comparables. Alors, pour chaque série de syllabes à présenter on choisira des tests tous différents entre eux et, par les consonnes ou par les voyelles, on présentera dans chaque expérience des séries comparables.

Le procédé que nous venons d'exposer a été suivi tout récem-

ment dans une des principales écoles communales de Gand et les résultats obtenus ont été excellents.

Une deuxième cause peut vicier les résultats :

Même lorsque tous les tests offrent au sujet un intérêt à peu près égal, les résultats peuvent être faussés parce que, dans les diverses expériences, le sujet n'a pas prêté une attention parfaitement égale. Pour en revenir à l'exemple rapporté plus haut, peut-être, dans les expériences sur la mémoire, Pierre a-t-il prêté moins d'attention aux mots prononcés qu'aux mots lus; de là une infériorité apparente de sa mémoire auditive.

Comment savoir si le sujet fait attention, comment surtout comparer la valeur de l'attention dans deux ou plusieurs séries d'expériences?

Sans doute on peut interroger le sujet, mais lors même que celui-ci serait absolument sincère, il peut ne pas se rendre compte lui-même du degré d'attention prêtée dans tel exercice et dans tel autre.

Il existe heureusement un signe extérieur et qui donne la mesure de l'attention dans les exercices imposés. Reprenons l'exemple cité plus haut : Pierre a appris une série de 50 mots, tantôt sous forme visuelle tantôt sous forme auditive. Il a retenu la première fois $\frac{25}{50}$ mots et la deuxième fois $\frac{20}{50}$, chacun de ces nombres exprime la valeur de sa mémoire visuelle et auditive. Mais il ne suffit pas d'une expérience de chaque sorte, il en faudrait faire au moins, mettons cinq avec des stimulations visuelles et cinq avec des stimulations auditives. Au lieu d'un résultat pour chaque sorte d'images nous en aurons cinq.

Or, supposons que les tests étant les mêmes (non plus des mots, mais des syllabes composées comme nous l'avons dit), l'heure du jour étant la même (première heure du matin), l'état de santé, etc., du sujet étant identique, supposons que, malgré toutes ces conditions égales, nous trouvions cinq résultats comme ceux-ci : $\frac{25}{50}$, $\frac{15}{50}$, $\frac{35}{50}$, $\frac{10}{50}$, $\frac{40}{50}$; nous devrions conclure immédiatement que le sujet a prêté une attention fort inégale pendant les diverses séries d'expériences. Remarquons qu'en additionnant les chiffres nous arrivons encore à une moyenne de $\frac{32}{50}$, mais une moyenne obtenue dans de telles conditions est absolument sans valeur. Toutes les conditions étaient égales et

Pierre qui, dans le dernier exercice, est parvenu à retenir 40 mots sur 50, n'a pu dans le troisième en retenir que 10 ! Il a évidemment été distrait.

Si les sommes obtenues dans les diverses séries sont sensiblement différentes, les résultats ne prouvent rien, il faut recommencer les mêmes expériences parce que *primo :* une moyenne, composée d'éléments trop dissemblables, n'est pas une moyenne. Additionner 25, 10, 40, 15, 35, et diviser par 5, est contraire aux lois mathématiques, réglant la confection des moyennes.

Mais si Pierre a retenu 25 mots dans la première épreuve, 26 dans la deuxième, 23 dans la troisième, 24 dans la quatrième, et 27 dans la cinquième, on pourra additionner ces chiffres à peu près égaux et constituer ainsi une moyenne sérieuse : $25 + 26 + 23 + 24 + 27 = \frac{125}{5} = 25$. Pourquoi cette moyenne-ci est-elle bonne ? — Parce qu'entre chacun des nombres qui a servi à la constituer et cette moyenne elle-même, les différences sont 0, 1, 2, 1, 2 ; le nombre le plus grand et le plus petit qui ont servi à former la moyenne ne diffèrent de celle-ci que de deux unités, soit moins du dixième de la moyenne elle-même.

On appelle variation moyenne la moyenne de toutes les différences entre chacune des composantes (ici 25, 26, 23, 24, 27) et la résultante (ici 25). Nous obtiendrons la variation moyenne en additionnant 0, 1, 2, 1, 2, ce qui donne 6, et en divisant par 5 puisqu'il y a cinq composantes. Ainsi, dans le cas supposé, la mémoire visuelle de Pierre vaut en *moyenne* 25 mots retenus sur 50, et cela avec une *variation moyenne* de 1,2 mot. Un pareil résultat serait magnifique et prouverait que le sujet a prêté toutes les fois le maximum d'attention. On admet généralement en psychologie que la variation moyenne ne doit pas sensiblement dépasser le dixième de la moyenne elle-même.

Reprenons les autres nombres cités plus haut : 25, 15, 35, 10, 40. On voit d'emblée que si la moyenne est la même : 25 mots retenus sur 50, la variation moyenne est fantastique : elle est de $0 + 10 + 0 + 15 + 15$, soit 50 divisé par 5, donc de 10 mots. L'inégalité dans les résultats obtenus montre que dans les diverses séries d'expériences l'ensemble des conditions n'a pas

été identique. Il n'est pas du tout évident, *a priori,* que ce n'est que l'attention du sujet qui a varié ; quand on se trouve en présence de nombres très dissemblables, il faut chercher de toutes façons quelles pourraient être la ou les causes de ces variations : les tests étaient-ils identiques ? Le temps, les circonstances, le degré d'attention, ont-ils varié ?

Pour conclure, disons que l'inégalité entre les divers résultats ne prouve pas que le sujet a été distrait : par contre, la concordance des résultats démontre que l'attention du sujet a, *elle aussi,* été la même ou à peu près la même dans toutes les séries d'expériences ; du moment que l'on a une variation moyenne faible, ne dépassant pas le dixième de la moyenne elle-même, on peut hardiment conclure que *toutes* les conditions, y compris l'attention, ont été suffisamment égales dans chacune des séries d'expériences.

Pour déterminer quel genre de mémoire est prédominant dans une collectivité, chez l'ensemble des élèves d'une classe, par exemple, on procède de façon analogue à celle que nous venons d'exposer et qui suffit pour déterminer la nature de la mémoire d'un sujet en particulier. On présentera un certain nombre de fois à tous les élèves des séries de syllabes comparables, chaque fois, le matin, à la première heure ; et chaque série sera montrée durant le même temps aux yeux, ou prononcée avec une vitesse uniforme. Dans la plupart des mensurations faites jusqu'à ce jour, ce temps a été de une ou de deux secondes par syllabe.

Il va de soi que, aussi longtemps qu'on ne scindera pas les classes nombreuses en deux divisions, les visuels ou mieux les visuels moteurs d'une part, les auditifs moteurs d'autre part, aussi longtemps que l'auditoire sera mêlé, le maître devra constamment stimuler à la fois les yeux et les oreilles. Remarquons que dans une division d'auditifs moteurs il ne faudrait nullement négliger les stimulations visuelles, pas plus que les stimulations auditives dans une division de visuels moteurs : mais la part du lion devrait être faite à l'organe prédominant. Tout ce qui, dans l'enseignement, est plus ardu, plus difficile, devrait être donné à chaque sujet sous la forme la plus aisément assimilable.

Il importe de faire observer que les procédés décrits pour déterminer la mémoire prédominante soit chez un sujet isolé, soit dans une classe, ces procédés, disons-nous, suffisent pour montrer si chez les sujets c'est l'élément visuel ou bien l'élément auditif qui, *des deux,* joue le rôle essentiel.

Nous avons à dessein négligé l'élément moteur, chez le visuel et chez l'auditif. Les procédés de mensuration que nous décrivons ne tiennent pas compte de cet élément ; on permet au sujet qui regarde comme à celui qui écoute d'articuler, de prononcer intérieurement les syllabes présentées. Pour mesurer la force de la mémoire visuelle pure, de la mémoire auditive pure, il existe des méthodes couramment employées dans les laboratoires et qui inhibent les mouvements des muscles phonateurs. Ces moyens compliqués peuvent difficilement être employés par ceux qui ne sont pas entraînés aux recherches expérimentales ; en outre, s'ils sont applicables quand on étudie un sujet isolé, nul n'a encore essayé de les employer pour analyser la mémoire moyenne d'un groupe. Pour le détail de ces procédés nous renvoyons aux ouvrages spéciaux (1).

III. — DÉTERMINATION QUANTITATIVE DE LA MÉMOIRE

S'il est utile de déterminer la nature de la mémoire des enfants dont on entreprend l'éducation, il importe au moins autant de savoir quelle est l'étendue, la force, le rendement moyen de la mémoire considérée en bloc. C'est une banalité de dire que les hommes et aussi les enfants ont des mémoires extrêmement inégales ; chaque maître sait que parmi ses élèves il est quelques sujets bien doués, un grand nombre de sujets de force moyenne et quelques sujets inférieurs. Admettons cette division très vague et supposons que dans toute classe on puisse trouver ces trois catégories d'élèves. Or, a-t-on jamais songé d'abord à déterminer ce que les élèves de chaque catégorie peuvent, en un temps donné, retenir de phrases, de mots, de

1. Voyez mon livre *la Mémoire.*

chiffres ? A-t-on jamais précisé, traduit en chiffres, la valeur moyenne de la mémoire de chaque catégorie ? — Point. Et non seulement on ne songe pas à déterminer la valeur de chacun de ces groupes, mais on agit comme si ces inégalités n'existaient pas ; on impose à la mémoire de chacun une somme de travail identique. Que penserait-on d'un médecin qui engagerait tous ses clients à se nourrir de même ?

Nous savons qu'il est indispensable de suivre le même programme pour tous les élèves d'une classe. C'est un mal nécessaire ; les conséquences en sont toujours nuisibles pour une partie de l'auditoire : quelquefois le professeur s'occupe davantage de la tête de la classe, pousse les premiers ; alors les moyens et surtout les inférieurs sont incapables de suivre, se dégoûtent ; d'autres fois, et c'est généralement le cas, le maître met son enseignement au niveau de l'intelligence de la moyenne des élèves ; cela fait perdre du temps aux élèves mieux doués ; et si le maître essayait de faire surtout progresser les derniers de la classe, la perte de temps serait encore plus considérable. Un instituteur nous disait : Certains de nos bons élèves pourraient savoir en deux ans les matières qu'ils mettent quatre ans à apprendre. On n'entrevoit pas jusqu'ici le moyen d'obvier à ces inconvénients et de diviser les enfants des écoles en bons, médiocres et mauvais. Seulement s'il faut faire parcourir à tous les mêmes matières, il n'est nullement requis de leur faire retenir par cœur le même nombre de lignes, et cela sous le fallacieux prétexte que le « par cœur » étant le meilleur procédé de culture de la mémoire, ceux qui sont mal doués, les médiocres et les cancres n'en sauraient trop prendre ! C'est comme si l'on obligeait une frêle jeune fille à manger autant qu'un terrassier ! D'ailleurs l'expérience de chaque jour démontre que le système consistant à imposer à tous les élèves d'une classe la même tranche de textes, ne développe nullement la mémoire des sujets médiocres ; on a beau leur imposer des leçons de mémoire, ils ne les apprennent pas ou les apprennent mal. Tous les professeurs que nous avons interrogés sont d'accord pour déclarer qu'en fait la leçon de mémoire est correctement récitée par quelques élèves seulement, trois ou quatre ; avec des fautes plus ou moins nombreuses par la

grande masse, et qu'elle n'est pas sue du tout par les derniers de la classe. Il en va de même pour les formules, règles, etc. Or, que sert-il d'apprendre mal dix lignes, de loger dans sa mémoire trente formules fausses? Ne vaudrait-il pas infiniment mieux retenir trois lignes correctes et dix formules exactes?

Proposons-nous de mesurer la force de la mémoire moyenne dans une classe composée de 50 élèves.

Ayant dressé d'avance une liste de 100 syllabes convenablement choisies, c'est-à-dire présentant autant que possible les mêmes difficultés, on divisera ces 100 syllabes en 10 groupes de 10.

Puis le maître écrira au tableau noir les 10 premières syllabes (le tableau étant tourné de façon à ce que les élèves ne puissent voir ce que l'on écrit). Alors, après un signal convenu, on tourne brusquement le tableau, et durant 10 ou 20 secondes comptées, montre en main, les élèves regardent les syllabes présentées; les articulent de façon à s'entendre intérieurement prononcer, car on mesure ici la mémoire prise en bloc. Les secondes écoulées, le maître retourne brusquement le tableau noir, les élèves saisissent la plume et sur une feuille disposée à l'avance alignent, dans l'ordre où ils les ont vues, les syllabes qu'ils ont retenues.

Si le maître préfère prononcer lui-même, il lira bien distinctement, mais d'un ton monotone, la série des 10 syllabes inscrites au tableau; et cela, montre en main, en prononçant une syllabe à chaque seconde. Sitôt la dernière syllabe entendue, les élèves écrivent ce qu'ils ont retenu.

Nous disons que sitôt les 10 secondes écoulées, sitôt la dernière syllabe prononcée par le maître, les élèves se mettent à transcrire, sur une feuille de papier placée devant eux, toutes les syllabes retenues *dans l'ordre où ils les ont entendues et vues*. Cette disposition a pour but d'empêcher une petite tricherie très commune : les enfants, sitôt que le maître cesse de parler, écrivent d'emblée les deux ou trois dernières syllabes de la série, puis cherchent dans leur mémoire les termes précédents : ils s'efforcent de retenir les premiers termes seulement, se contentent de transcrire les derniers.

Il faudra faire, mettons, 10 exercices pendant 10 jours de suite, toujours à la même heure, c'est-à-dire à l'heure où la mémoire est à son maximum d'énergie, à la première heure, le matin.

Comment convient-il d'apprécier les résultats obtenus dans de semblables conditions? — En corrigeant les copies faites par les élèves, le maître constatera des erreurs de divers genres; des omissions ou oublis, des substitutions ou modifications de syllabes, et enfin des déplacements; l'élève aura mis au 4e rang la syllabe qui occupait le 6e, etc.

Il devra évidemment considérer comme fautes les oublis et retrancher de ce chef $\frac{1}{10}$ par syllabe omise, mais comment apprécier les substitutions et les déplacements? Les substitutions pourront être de deux sortes, ou bien la syllabe substituée ne contiendra aucun des éléments constitutifs, aucune des lettres de la syllabe qu'elle remplace : ainsi, par exemple, l'enfant auquel on aura présenté la syllabe *bro*, l'aura remplacée par *pfu*, cette substitution équivaut à une omission totale; l'enfant, pour une raison quelconque, aura associé le terme à retenir *bro* avec un autre *pfu* qu'il a retenu; mais, au point de vue du rendement utile, c'est comme si *bro* était perdu. D'autres fois, la substitution sera incomplète; l'enfant n'aura pas retenu exactement *rob* je suppose, et aura écrit *rop*. Ici l'estimation de l'importance de l'oubli est bien difficile; si l'enfant est un auditif il n'y a même pas de substitution, car pour l'oreille *rob* ou *rop* s'équivalent; s'il est visuel, il y a substitution d'un tiers de la syllabe, il faudrait donc lui compter $\frac{1}{3}$ de faute.

Quant aux déplacements, on ne peut évidemment les considérer comme comparables aux oublis, ni même aux substitutions. L'enfant a retenu les termes, il ne se trompe que sur leur ordre de succession, sa mémoire locale seule est ici en défaut.

Toutes ces difficultés résultent d'un vice capital inhérent aux méthodes généralement suivies jusqu'à ce jour : on mesure la mémoire en comptant le nombre plus ou moins grand d'erreurs commises; celui qui ne commet que deux erreurs a une mémoire supérieure à celui qui dans les mêmes circonstances en commet quatre. Mais toutes les erreurs sont loin d'être comparables, voilà pourquoi il vaut mieux mesurer la puissance

de la mémoire en comptant ce qui a été retenu exactement et le rapport entre le nombre de ces reproductions exactes et le nombre des tests présentés. Il convient donc de modifier les méthodes suivies jusqu'à ce jour et de chercher ce que les enfants parviennent en moyenne à retenir *correctement*.

Pour ce faire, on commencera par des séries de syllabes beaucoup plus courtes, par exemple : *trois*. Il est à supposer que toute la classe pourra retranscrire correctement et dans l'ordre les termes proposés. Sinon on abaissera encore le nombre des syllabes. On saura après cet exercice ce que les plus faibles de la classe peuvent donner. On fera suivre ce premier exercice d'un second dans lequel on présentera quatre syllabes; on procédera de même que la première fois. Supposons que sur 50 écoliers, 5, cette fois-ci, n'aient pu reproduire les tests exactement; leur mémoire des syllabes dans cet exercice s'arrête à 3. On présentera quelque temps après, ou même le lendemain, une série de 5 syllabes; de nouveau, un certain nombre d'enfants ne pourront reproduire correctement, mettons 8; pour ceux-là la mémoire exacte des syllabes est limitée à 4. Puis, nouvel exercice avec 6 syllabes ; ici très probablement un grand nombre d'enfants commettra des erreurs, mettons 20, donc leur mémoire se mesurera par 5 syllabes. Sur les 50, il en restera 17 qui peuvent retenir correctement des séries de 6 syllabes; on proposera enfin des séries de 7 syllabes, voire de 8 syllabes; supposons que sur les 17 élèves capables de retenir 6 syllabes, 15 puissent en retenir 7 et deux enfin 8 syllabes. On peut essayer de présenter à ces deux derniers des séries de 9 syllabes; il est peu probable qu'ils les retiennent, et il est inutile de pousser les exercices davantage, les résultats obtenus par un ou deux élèves sur 50 ne pouvant considérablement modifier la moyenne.

En résumé, dans ce premier exercice sur 50 enfants :

2	retiennent	8	syllabes.
5	»	7	»
10	»	6	»
20	»	5	»
8	»	4	»
5	»	3	»

Si l'on pouvait faire une moyenne avec des données aussi discordantes il faudrait conclure que, les 50 élèves retenant en tout 16 + 35 + 60 + 100 + 32 + 15, soit 238 syllabes, un élève retient environ 5 syllabes; nous avons déjà expliqué que de pareilles moyennes sont peu sérieuses. Il sera plus judicieux de diviser la classe en trois groupes; une tête, un corps et une queue : la tête composée de 7 élèves qui retiennent correctement environ 7,3 syllabes; un corps composé de 30 élèves qui retiennent en moyenne environ 5,3 syllabes, et une queue composée de 13 élèves pouvant retenir entre 3 et 4 syllabes.

(A suivre.)

J.-J. Van BIERVLIET.

LES BASES DE LA MORALE

ET LES RÉCENTES DISCUSSIONS [1]

(Suite.)

III

La tendance actuelle, en morale, consiste, avons-nous dit, à revenir à *l'eudémonisme ;* c'est-à-dire à oublier Kant, et son *impératif catégorique.*

Mais revenir à l'eudémonisme, il faut savoir encore en quoi cela consiste, ce que cela comporte en fait de conclusions, et ce que doivent devenir, en ce cas, les idées considérées jusqu'ici comme indispensables à la morale, à savoir les idées d'*obligation,* de *sanction,* et quelques autres qui en dérivent.

On veut écarter ces idées, parce qu'on les trouve contraires à l'essence de l'eudémonisme, et qu'on n'en voit la place que dans les systèmes de morale religieuse, auxquels le philosophe, comme tel, ne doit ni contredire ni acquiescer.

Nous avons affirmé que ce point de vue est faux ; qu'il méconnaît l'essence vraie de l'eudémonisme ; qu'il interprète celui-ci en un sens contraire à toute la tradition, et que seule cette erreur peut expliquer des prétentions dont nous nous réservons, par la suite, de démontrer le mal fondé.

Et en vue de justifier nos dires, nous avons défini — après les préambules nécessaires — ce qu'est au vrai l'eudémonisme, en quoi il se distingue de l'*hédonisme,* ou — ce qui revient au même, au point de vue où nous sommes — de l'*utilitarisme,* promettant de faire voir que notre conception de ce système

(1) Voir le numéro du 1er décembre 1902.

est celle de tous les grands classiques, de ceux-là même que l'on invoque contre nous.

Nous voici prêt à tenir parole.

La morale de Platon, clairement eudémoniste, nous fait voir tout d'abord que ce système ne contient rien qui puisse être contraire aux idées d'obligation et de sanction, parce qu'elle ne contient rien qui puisse faire dire, ainsi que le font les adversaires de ces idées : On n'oblige pas les gens à être heureux, et on ne les récompense pas de l'être.

Voici comment Platon lui-même, par la bouche de Socrate, résume la doctrine du *Gorgias :* « Écoute, que je résume depuis le commencement nos discours. L'agréable et le bon sont-ils une même chose ? — Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. — Et lequel convient-il de faire, l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? — Il faut faire l'agréable en vue du bon. — Or, l'agréable n'est-il pas ce qui nous réjouit lorsqu'il se trouve en nous, et le bon ce qui, se trouvant en nous, nous rend bons ? — Tout à fait. — Mais ne sommes-nous pas bons, nous et toutes les choses qui sont bonnes, par la présence en nous de quelque vertu ? Il me semble que cela est nécessaire, ô Calliclès. Mais la vertu de chaque chose, soit objet, soit corps, soit âme, soit animal quelconque, ne se trouve pas en elle au hasard ; mais par le fait d'un certain ordre, d'une rectitude et d'un art qui se trouvent assignés à chacune de ces choses. N'en est-il pas ainsi ?... Or, ne s'ensuit-il pas, au sujet de l'âme, que celle en qui se trouvera l'ordre qui lui convient sera meilleure que celle qui est sans ordre ? — Forcément. — Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée ;... l'âme réglée est tempérante (σώφρων). Donc l'âme tempérante est bonne... Et celle qui est autrement affectée est mauvaise... Or, l'homme tempérant fait tout ce qui convient, soit à l'égard des dieux, soit à l'égard des hommes... Il est également nécessaire qu'un tel homme soit courageux ; car il n'est pas d'un homme tempérant (σώφρων) de poursuivre ou de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il fuie ou qu'il poursuive ; mais tout ce que le devoir détermine (ἃ δεῖ), soit choses, soit hommes, soit plaisirs,

soit douleurs, voilà ce qu'il faut qu'il écarte ou poursuive, ou qu'il supporte courageusement quand il faut. De sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant étant, comme nous l'avons dit, juste, courageux et pieux, soit homme parfaitement bon ; que cet homme bon ne fasse que des actions belles et bonnes, et qu'agissant bien il possède le bonheur et la félicité, tandis que le méchant, dont les actions sont mauvaises, doit être nécessairement malheureux (1). »

Ce passage capital résume en effet à merveille la doctrine platonicienne. Il s'agit d'arriver au bonheur (εὐδαιμονία); mais ce bonheur ne doit pas se confondre avec la jouissance. Le bonheur consiste essentiellement dans la possession du bien (ἀγαθὸν). Le bien, pour l'homme comme pour toute chose, consiste dans une certaine disposition (ἀρετή), un certain ordre (τάξει), et non pas dans un état de la sensibilité agréable ou pénible. L'homme heureux, c'est l'homme bon ; l'homme bon, c'est l'homme bien disposé, où tout est *tempéré,* mis en place, et qui, lorsqu'il agit, fait ce qu'il faut faire et souffre ce qu'il faut souffrir, poursuit ce qui convient, joies ou peines, et fuit ce qu'il faut fuir, peines ou joies. Cet homme-là est heureux non point parce que le bonheur est une *conséquence* de la vertu ; mais parce qu'il est la vertu même, quant à son essence

(1) Ἄκουε δή, ἐξ ἀρχῆς ἐμοῦ ἀναλαβόντος τὸν λόγον. Ἆρα τὸ ἡδὺ καὶ τἀγαθὸν ταὐτόν ἐστιν ; Οὐ ταὐτόν, ὡς ἐγὼ καὶ Καλλικλῆς ὡμολογήσαμεν. Πότερον δὲ τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ πρακτέον, ἢ τἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος ; Τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ. Ἡδὺ δ' ἔστι τοῦτο, οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα ; ἀγαθὸν δὲ, οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν ; πάνυ γε. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γ' ἐσμὲν καὶ ἡμεῖς, καὶ τἆλλα πάνθ' ὅσα ἀγαθά ἐστιν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης ; Ἔμοιγε δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι, ὦ Καλλίκλεις. Ἀλλὰ μὲν δὴ ἥ γ' ἀρετὴ ἑκάστου καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζώου παντὸς, οὐκ οὕτως εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν. Ἆρ' ἔστι ταῦτα ;... Καὶ ψυχὴ ἄρ' ἡ κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου. Ἀνάγκη. Ἀλλὰ μὴν ἥ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία... Ἡ δέ γε κοσμία σώφρων... Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθή... ἡ τοὐναντίον τῇ σώφρονι πεπονθυῖα κακή ἐστιν... Καὶ μὴν ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ, περὶ ἀνθρώπους ;... Καὶ μὲν δὴ, καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη · οὐ γὰρ δὴ σώφρονος ἀνδρός ἐστιν οὔτε, διώκειν οὔτε φεύγειν ἃ μὴ προσήκει, ἀλλ' ἃ δεῖ, καὶ πράγματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ διώκειν, καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ · ὥστε πολλὴ ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σώφρονα, ὥσπερ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δ' ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἂν πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον. (*Gorgias*, LXII.)

propre. Platon ne veut pas dire que la vertu rend l'homme heureux ; il veut dire qu'*il est heureux* pour l'homme de posséder la vertu. Le verbe impersonnel est celui qui convient, parce que le bonheur selon Platon est aussi chose impersonnelle ; non pas qu'il n'intéresse point la personne ; mais parce qu'il la qualifie comme *objet,* et non comme sensibilité subjective. Il est heureux pour l'homme d'être vertueux dans le même sens qu'il est heureux pour une plante de pousser droit sa tige, d'épanouir ses feuilles et de mûrir ses fruits. Pour l'un comme pour l'autre, le bonheur, c'est ce qu'il est bon qu'ils soient, et de même que l'homme n'est satisfait de la plante que s'il la voit ainsi accomplie et manifestant pleinement l'art qu'elle renferme (τέχνη), ainsi ne doit-il être satisfait de lui-même et se trouver dans un *heureux* état que s'il possède sa vertu propre (κόσμον τὸν ἑαυτῆς). Il doit se regarder comme du dehors, et, indifférent à ce qu'il pourra *sentir,* travailler à *être* ce qu'il doit être, à accomplir ce qu'il doit accomplir (ἃ δεῖ).

Qu'on rapproche cette doctrine du mot de M. Brochard : « On n'oblige pas les gens à être heureux (1) », et l'on verra déjà combien cette remarque est superficielle, et combien on s'écarte de la conception grecque, quand on sent le besoin de supprimer l'obligation pour donner satisfaction à l'eudémonisme.

Dans un autre passage du *Gorgias,* Platon met sa doctrine en exemple, et il s'efforce de donner le sentiment très vif de ce qu'il n'exprimait tout à l'heure que d'une façon abstraite.

Un homme, dit-il, que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, et qui, étant pris, est mis à la torture, qu'on déchire, à qui l'on brûle les yeux ; qui, après avoir souffert lui-même des tourments nombreux, terribles et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfants et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif, cet homme est — non pas plus heureux ; car on ne

(1) *Revue philosophique*, février 1902.

saurait être heureux étant injuste — mais moins malheureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, passait toute sa vie maître dans sa ville, faisant ce qui lui plaît, étant un objet d'envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde (1).

Cette outrance du cas montre bien le sens que Platon attache à l'eudémonisme, et il semblerait assez puéril d'affirmer que ce bonheur-là, « les hommes y vont assez d'eux-mêmes (2) ».

Ils y tendent, à vrai dire, par le meilleur de soi ; mais cela suffit-il pour qu'il soit inutile de leur en faire un devoir, ou ridicule de les récompenser s'ils y marchent ?

Quand, dans le même *Gorgias,* Socrate affirme de nouveau que l'homme qu'on met en prison pour un forfait est plus heureux que celui qui échappe, *et que c'est là l'opinion de tout le monde, et même du délinquant,* quoique peut-être il s'évade, il fait toucher du doigt ce qu'il y a d'impersonnel, en quelque sorte, dans la tendance humaine vers le bonheur tel qu'il l'entend. C'est une tendance de la nature, en nous, plus que notre tendance. Tout être tend vers son achèvement, vers sa perfection, et, en ce sens, vers son bien ; mais il n'est pas nécessaire qu'il le sache, ni à plus forte raison qu'il le sente. Chercher à l'en persuader, et à lui faire ratifier cette radicale tendance dont la satisfaction lui coûtera parfois tant de douleur, c'est l'inviter à se regarder lui-même comme objet de nature, à aimer et à satisfaire en lui la nature, c'est le *dépersonnaliser,* ce qui est le contraire de l'eudémonisme banal, tel qu'une première vue le fait juger.

La doctrine morale de Platon faisait corps, en ce point, avec une idée psychologique qui paraît lui avoir été chère. Selon lui, la jouissance était essentiellement un *devenir,* un état transitoire, par conséquent, et non pas voulu pour lui-même. Ce qui est voulu de la nature, disait-il, ce qui est *fin* (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτὸ), c'est l'être constitué en soi, et dans la perfection qui convient à son espèce (οὐσία). A ce bien, la jouissance est ordon-

(1) *Gorgias*, XXVIII.
(2) BROCHARD, *loc. cit.*

née comme le mouvement à son terme, et, pas plus que ce dernier, elle ne saurait donc être, par elle-même, l'objet d'un désir raisonnable. Le mouvement, comme tel, n'a point de réalité solide : c'est un passage ; il appartient au genre de l'infini, intermédiaire entre le néant et l'être. Ainsi la jouissance. Celle-ci n'est donc pas *fin*. Or le bonheur est fin, et fin suprême (τέλεον, πάντων τελεώτατον.) Il faut donc qu'il soit réalité, être, *acte*, dirait Aristote, et ainsi, de quelque essence d'ailleurs qu'il puisse être, le plaisir ne saurait être la fin de l'homme, ni par conséquent son bonheur. Il n'est que la traduction, en termes de conscience, d'un mouvement accompli dans le sens de la nature ; mais il ne se retrouve plus dans le but, lequel est perfection, bien en soi et non *sentir* (1).

Cette conception n'est pas de tout point exacte. Aristote la reprend à bon droit et montre que la jouissance, bien qu'elle soit une activité d'une certaine espèce, n'est nullement un *fieri*, et peut par conséquent être envisagée comme un bien. Il ne s'ensuivra certes pas qu'elle soit le bien, ni même qu'elle entre dans la définition de la béatitude ; mais elle fera corps avec elle comme son accident propre, et concourra ainsi à intégrer la fin de l'homme, alors que, pour Platon, l'idéal semblerait consister dans une insensibilité sereine, toute de *plénitude*, mais étrangère au plaisir comme à la douleur.

On le voit donc, si Platon a péché en quelque chose, ce n'est point par excès d'eudémonisme ; celui qu'il définit et adopte est entièrement objectif, tout en être, si je puis ainsi dire, et il ne s'en remet point, pour en connaître, aux subjectivités inconscientes ; mais au sage, lequel, s'étant dépouillé des jugements sensibles et ayant contemplé les *essences*, peut juger de ce qui est bon *en soi*.

En un seul mot, la vie heureuse, d'après Platon, c'est celle qui participe de l'*Idée* du bien, dans la mesure où elle en participe.

(1) Cf. *Philèbe*, XXXII, et passim.

*
* *

Chez Aristote, la doctrine, corrigée comme nous venons de le voir, n'en sera pas moins fidèle au plus rigide objectivisme. Ce qui est le bien, pour nous, ce n'est pas, à proprement parler, ce que *nous* poursuivons ; mais ce que poursuit, en nous, la nature, et ce que poursuit la nature, c'est l'être sous toutes ses formes, c'est la *réalisation,* c'est l'*acte* (ἐνέργεια). Là donc est le bien quant à son essence propre. La jouissance, qui est *acte,* elle aussi, mais acte dérivé, greffé sur l'autre, n'émeut donc nos puissances que sous la dépendance de l'objet et de l'acte premier par qui la *réalisation* s'opère. Même quand nous croyons ne chercher que le plaisir, la nature, en nous, le « génie de l'espèce », dirait Schopenhauer, cherche réellement autre chose. Il s'agit de créer, et à cette création que toutes nos activités poursuivent, le plaisir vient se joindre comme le charme à la jeunesse (ὡς τοῖς ἀκμαῖοις ἡ ὥρα). Qui dit plaisir dit donc épanouissement de l'être dans le bien, sentiment du bien conquis, chez les êtres qui sentent ; mais ce n'est pas *le* bien lui-même, quoique ce soit *un* bien. Et ce n'est donc pas la fin de l'homme ; ce n'est donc pas le bonheur, lequel est la suprême fin.

C'est pourquoi Aristote, entreprenant au livre Ier, puis au livre X de l'*Éthique à Nicomaque,* de définir le bonheur, ne procède pas empiriquement, ainsi que pourrait le faire Stuart Mill. Il ne se demande pas quelles sont les choses qui procurent le plus de joie, et que par conséquent il nous convient de poursuivre pour rencontrer le bonheur. Il se demande quelles sont les choses qui sont dignes de l'homme ; en quoi consiste l'activité propre de celui-ci (τὸ ἴδιον ἔργον), par opposition aux autres êtres, et c'est cela, conclut-il, que l'homme doit vouloir comme son bien ; c'est en cela qu'il doit placer sa béatitude ; car chaque être, dit-il, trouve son bien dans la disposition convenable à sa nature (Ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται). Partant de là, et situant l'homme dans la hiérarchie des choses ; constatant sa nature raisonnable, liée cependant à un corps et solidaire de conditions multiples, il arrive à définir ce qu'est le bonheur humain, le proposant à tous, non comme un objet de sensibilité — en tout cas tout d'abord — mais comme un objet de raison, et nous obligeant, sous peine de mépris, à placer là nos joies, quelque disposition que nous puissions

trouver en nous à les chercher dans des chemins plus faciles (1).

Tout être, dit-il, agit en vue d'une fin, et cette fin est le bien de l'activité qui la cherche. Cela est vrai de toutes les activités naturelles. Or l'homme aussi est nature ; il tend vers une fin par un mouvement spontané, quant au fond ; mais c'est la raison qui détermine l'objet en lequel cette fin se réalise. Et cette détermination doit se faire, sous peine d'abandonner le point de départ, en étudiant l'objet de nature qu'est l'homme, et en lui proposant ensuite ce qui doit le faire parvenir à sa fin. La recherche en question est donc entièrement impersonnelle. Qu'il s'agisse de nous ou d'un autre, d'un homme ou d'un objet, d'un individu ou d'un peuple, toujours il s'agira, pour rencontrer le bien, de pousser la nature vers le terme où elle tend, c'est-à-dire l'achèvement de son œuvre, l'épanouissement plein de ses ressources, la perfection des êtres et des ensembles qu'elle régit. C'est à cela seulement que peut s'employer à bon droit la raison ; car la raison n'est qu'un outil naturel comme un autre. Qui la ferait servir à contredire une tendance naturelle, au lieu de lui fournir ses vrais objets, serait évidemment hors de sa loi. Le pouvoir que nous avons de dévier notre nature ne nous autorise pas à le faire. Nous devons comprendre ce que la nature cherche en nous, ce que nous cherchons, au fond, avec elle, et agir, dans le détail, en conséquence.

Tel est le procédé d'Aristote, telle sa doctrine, et qui connaît celle-ci dans son ensemble doit trouver évident que l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* ne pouvait, sans renoncer à toute sa philosophie, faire du *bonheur senti,* ou de la jouissance, fût-ce dans son essence la plus relevée, le but premier, voulu pour soi, de notre activité humaine.

C'eût été renoncer à sa métaphysique, on vient de le voir ; c'eût été renoncer non moins à sa psychologie ; car dire que nous cherchons le bien à cause de la joie qu'il procure, ce serait dire que l'objet premier de nos puissances appétitives c'est non pas un bien à posséder par elles ; mais leur acte même, la joie n'étant, Aristote le dit sans cesse, que le repos

1. Οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν. *Nic.*, I, 8, (12).

de la puissance dans son propre objet possédé. Or, il ne dit pas moins constamment qu'une puissance quelconque ne saurait avoir pour objet premier son acte propre. L'œil, dit-il, n'a pas pour objet premier le *voir*, mais la couleur ; car tout acte de voir est l'acte de voir quelque chose, et ce quelque chose sollicite la puissance antérieurement au *voir* lui-même. L'objet premier, c'est ce qui définit la puissance ; or, comment veut-on qu'une puissance soit définie par son propre acte, cet acte n'ayant lui-même de caractéristique et d'espèce que par l'objet ? L'objet propre de toute puissance appétitive, c'est donc tout d'abord un bien extérieur à elle ; son propre repos dans ce bien, la jouissance, ne peut être bonne à ses yeux, comme elle l'est en effet, que de la bonté de ce premier objet, dont la jouissance est en quelque sorte le goût.

Ainsi tout le fond des conceptions péripatéticiennes, basées, finalement, sur l'identité reconnue du bien et de l'être, aboutit aux mêmes conclusions, et ne peut pas permettre, en morale, un autre eudémonisme que celui qu'on vient de décrire. On l'a parfaitement dit : « La morale de Platon et celle d'Aristote sont des morales ontologiques, qui ne reposent que sur le réel. La notion de l'être est ici la mesure de tout. Nature et moralité se confondent, ou plutôt, l'ordre moral n'est, comme l'ordre logique, qu'un aspect particulier de l'ordre de l'existence, de même que le bonheur n'est, pour l'être qui le ressent, autre chose que la traduction de sa réalité la plus accomplie (1). » Or, qui ne voit que l'ordre de l'existence déborde le bonheur senti et l'enveloppe, que la nature tend vers autre chose, en nous, que vers une « traduction », et que si la jouissance n'est ainsi qu'un *épiphénomène*, on ne saurait, à quelque source élevée qu'on la puise, en faire la fin dernière, la fin voulue pour soi de notre activité ?

Saint Thomas, commentant Aristote, exprime admirablement sa pensée relativement à l'ordre qu'il convient d'établir entre la *béatitude objet*, qui est la fin de l'homme et par conséquent

(1) A. Lafontaine : *Le Plaisir, d'après Platon et Aristote*, deuxième édition, p. 171. Alcan.

le principe de la morale, et le *bonheur senti*, état de la sensibilité subjective.

Il faut considérer, dit-il, que toute délectation est comme l'*accident propre* (*quoddam proprium accidens*) qui suit à la béatitude ou à un élément de la béatitude... On ne se délecte, en effet, que dans la possession d'un bien où l'on rencontre une convenance... D'où il est manifeste que même la délectation qui suit la possession du bien parfait n'est point la béatitude elle-même, quant à son essence ; mais quelque chose qui en résulte comme son accident propre (1). »

Il est certain, remarque-t-il encore (*ibid.*, ad II^am^), que l'instinct va à l'action à cause de la délectation qu'il y trouve, parce que l'instinct ne s'élève pas jusqu'à la notion générale du bien, et ne peut se reposer et trouver satisfaction que dans le sensible. Mais il n'en est pas de même de l'esprit. Celui-ci, pour suivre sa loi, doit s'attacher à l'être plus qu'au sensible, au vrai plus qu'à l'agréable, à la perfection conçue plus qu'à ce qui en peut résulter de doux. Il doit s'efforcer de s'unir à la pensée éternelle qu'il participe, et juger de l'ordre des choses comme Celui qui l'a établi.

Sauf ce tout dernier argument, c'est la très pure doctrine d'Aristote que saint Thomas expose. N'en trouve-t-on pas la preuve dans ce texte capital, déjà cité, mais qu'on ne saurait trop lire : « Personne n'accepterait, étant homme, de jouir des plaisirs de l'enfant, sous la condition de garder toute sa vie un esprit d'enfant. Personne non plus ne voudrait jouir au prix d'un crime, sût-il n'en devoir jamais souffrir. Enfin, il y a beaucoup de choses que nous choisissons pour elles seules, dût-il n'en résulter aucun plaisir, comme voir, se souvenir, savoir, posséder les vertus. Et qu'il y ait nécessité à ce que ces choses procurent du plaisir, peu importe : car nous les choisirions néanmoins, n'en procurassent-elles aucun (2). »

1. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem vel aliquam beatitudinis partem... Ex hoc enim aliquis delectatur quia habet bonum aliquod sibi conveniens... Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ sequitur bonum perfectum est ipsa essentia beatitudinis : sed quoddam consequens ipsam, sicut per se accidens. I-II^ae, q. 4, art. 2.

2. Οὐδεὶς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἰόντε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων

Voilà qui est clair. Le plaisir suit l'action ; il la suit nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) mais il n'est pas *fin* principale, et nos instincts les plus profonds en témoignent. Le « génie » de l'être, qui est en nous, court au bien tout d'abord, parce qu'il court à l'être, et que le plaisir n'est bien et n'est être que secondairement, comme la fleur est arbre, mais n'est pas l'arbre.

Il n'y a qu'un cas — et d'y avoir songé c'est un effort sublime de la pensée antique — il n'y a, dis-je, qu'un cas où Aristote reconnaisse l'identité du bonheur sentiment et du bonheur objet, c'est en Dieu. Car le plaisir, dit-il, qui est lié, à tous les degrés, à l'acte des natures connaissantes, s'y trouve uni par des liens d'autant plus étroits qu'il s'agit d'actes plus parfaits. A la limite, il y aura donc identification complète. C'est le cas de Dieu, *Acte pur,* qui est sa propre béatitude.

Il n'en reste pas moins que, même en Dieu, il y a distinction de raison entre le bonheur perfection et le sentiment qui en est la traduction subjective, et cela nous suffit.

En résumé, selon la doctrine d'Aristote, l'analyse complète du bonheur donne nécessairement le plaisir ; mais la réciproque n'est pas vraie, l'analyse du plaisir, quelque élevé que ce plaisir puisse être, ne donne pas pour produit le bonheur. Celui-ci est d'une essence tout autre : il est objet, acte, perfection, réalité valant par elle-même, antérieurement à ce qui en résulte dans la sensibilité du sujet.

Et d'ailleurs, si Aristote, comme Platon, comprenait autrement les choses, comment pourrait-il dire, à la suite de son maître, moins dramatiquement, il est vrai, qu'il est des cas où il faut souffrir toutes les extrémités, et même la mort la plus cruelle, plutôt que de céder aux suggestions mauvaises (1)? Comment pourrait-il, sans que ce soit une tautologie ridicule, écrire : « La béatitude est chose délectable, en même temps que belle et excellente (2) »? Comment pourrait-il résoudre par

λυπηθῆναι. Περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. Εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης, ἕπονται ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει · ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.

(1) Ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα... (*Nic.*, III, 1, [8].)

(2) Ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία (*Nic.*, I, 8, [4]).

l'affirmative ou seulement poser la question de savoir si un homme peut, dans une mesure, être rendu heureux ou malheureux après sa mort, par le fait de ce qui arrive à sa mémoire ou à ses descendants, sans que d'ailleurs il s'agisse de la vie future (1)? Enfin, pourquoi répéterait-il sans cesse que le bonheur est chose divine (τι θεῖον), supérieure comme Dieu à la louange, celle-ci ne convenant qu'aux choses inférieures, aux choses qui sont *moyen* et non pas fin, comme la justice ou comme la force. La béatitude, pense-t-il, en tant qu'acte parfait de l'âme humaine, participe de Dieu, acte pur, et mérite, dans l'ordre humain, l'honneur suprême, comme Dieu le mérite dans l'ordre universel (2).

Nous avons donc eu le droit de dire (3) que pour Aristote, comme pour Platon, comme pour leurs disciples, la béatitude est essentiellement le bien qui convient à l'homme, la forme de vie que sa nature appelle et que son activité a pour but de réaliser. Elle a donc une valeur en soi, indépendante de la sensibilité subjective. C'est un objet, et non pas une affection du sujet. L'homme qui possède la béatitude ainsi comprise est heureux par là même au sens que nous attachons à ce terme, mais ce *bonheur-joie* ne constitue pas pour cela sa béatitude. L'un est dans l'autre, mais n'est pas l'autre. L'homme vertueux est celui qui met sa joie dans la vertu, laquelle est le bien pour l'homme et *conséquemment* son bonheur. Toutes ces notions : bonheur, perfection, vertu, beauté morale, jouissance digne de l'homme, sont connexes, mais ne se confondent pas. La perfection est en tête ; la beauté morale en est le resplendissement ; la vertu en est le moyen ; la jouissance en est le résultat ; le bonheur la qualifie en tant que désirable aux yeux de la raison. Et si l'on demande pourquoi la perfection est désirable aux yeux de la raison, si ce n'est pas précisément

(1) *Nic.*, I, 11.

(2) Δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μεῖζόν τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται · τούς τε γὰρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους μακαρίζομεν... οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει. *Nic.*, I, 12 (1) et passim.)

(3) Cf. *Revue philosophique*, mars 1901.

parce qu'elle apporte une jouissance, un Grec ne peut fournir qu'une réponse : C'est le vœu de la nature ; c'est l'achèvement et l'épanouissement complet de l'homme en tant qu'homme. Rechercher la perfection, c'est donc prendre le bon chemin, puisque c'est celui qui conduit à la réalisation d'un bien en soi et à l'exaltation de ce qu'il y a de plus divin dans l'homme. *Sois ce que tu es :* cette formule moderne serait entièrement adoptée par la pensée grecque. La loi de l'homme, c'est d'être un homme, et c'est dans l'analyse de lui-même qu'il trouve les motifs de son action et la forme qu'elle doit revêtir.

*
* *

Si maintenant, laissant l'antiquité, nous regardons aux doctrines qu'on nous signale comme procédant du même esprit, nous verrons, je pense, ici encore, que cet esprit n'est pas celui que l'on prétend, et que, par exemple, Descartes, ni Malebranche — je m'en tiendrai à ces deux auteurs, spécialement cités, pour ne pas être interminable — n'ont entendu l'eudémonisme autrement que nous, qui sommes eudémonistes aussi, et qui n'en demeurons pas moins partisans, et je l'espère éclairés, de l'obligation et de la sanction morale.

L'ouvrage de Descartes auquel on se réfère est une série de lettres à la princesse Palatine (2), lettres où se trouve traitée assez au long, quoique de biais, la question qui nous occupe.

Je dis de biais, parce que Descartes n'expose point ses vues dans un ordre qui lui appartienne ; il fait de la critique ; il analyse le *De Beata Vita* de Sénèque, et tout naturellement il se trouve engagé dans l'ordre de Sénèque. Dès lors, il n'y a rien à conclure de ce que l'auteur pose tout d'abord cette question : En quoi consiste la vie heureuse ? Partir de là pour affirmer que, selon Descartes, le problème moral se confond

(1) Brochard, *loc. cit.*
(2) Édition Cousin, tome IX, pp. 207 et seq.

avec le problème du bonheur, est donc par trop hâtif. La question est entière. Il faut lire. Or, non seulement Descartes n'affirme pas cette proposition ; mais il la combat de la façon la plus nette : « Je remarque premièrement, dit-il, qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien, et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions ; car la béatitude n'est pas le souverain bien, mais elle le présuppose, et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède. Mais par la fin de nos actions, on peut entendre l'un et l'autre ; car le souverain bien est sans doute la chose que nous devons nous proposer en toutes nos actions, et le contentement d'esprit qui en revient, étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi, à bon droit, nommé notre fin (1). »

Ces quelques lignes bien comprises diriment entièrement la question. Rien n'est plus net. La béatitude (conçue comme une jouissance ou un contentement) n'est pas le souverain bien. N'étant pas le souverain bien, elle n'est pas ce que nous *devons* nous proposer pour but en toutes nos actions, et elle n'est donc point le principe de la morale. Qu'est-elle alors ? Un « attrait » ; mais comme cet attrait est lié au but dernier, l'enveloppe de son charme, et le rend moteur non plus seulement au regard de la raison, car il l'est par lui-même, mais au regard de l'appétit de jouir qui est en nous, c'est par un même mouvement que nous nous porterons vers l'un et vers l'autre, vers le souverain bien et vers le « contentement » qui en résulte, et ainsi l'un et l'autre peut être appelé notre fin, quoique en des sens très différents.

Sera-t-il permis d'observer que Descartes ne fait ici que reproduire, en l'affaiblissant quelque peu, l'enseignement de saint Thomas d'Aquin dans un passage qu'il a dû certainement connaître? Se demandant (Ia IIæ, q. II, art. 6) d'où vient que tout le monde recherche la délectation pour elle-même, semblant en faire ainsi la fin de l'homme, il fait cette lumineuse réponse : « C'est par le même mouvement que nous recherchons le bien et que nous recherchons la délectation, parce que celle-ci n'est

(1) Édition Cousin, 2e lettre.

pas autre chose que le repos de l'appétit dans le bien possédé. N'est-ce point par la même tendance naturelle qu'un corps lourd tombe vers le centre et qu'il s'y repose? De même donc que le bien est voulu pour lui-même, et non pour un but ultérieur, ainsi en est-il de la jouissance qu'il procure, si l'on entend par là que l'un et l'autre est également terme par rapport au mouvement qui y mène. Mais si, au lieu de parler cause finale, on considère la cause formelle ou la cause motrice (autrement dit l'essence des choses et le motif qui la fait rechercher), alors la délectation est désirable non plus à cause d'elle-même, mais à cause du bien, de la possession duquel elle résulte. Car ce bien est son *objet,* et par conséquent son *principe,* et par suite, c'est lui qui donne à la délectation sa *forme* et sa valeur. La délectation n'est en effet désirable qu'en tant qu'elle est le repos dans le bien. » (Ia IIæ, q. 2, art. 6, ad Im.)

Admirable doctrine que Descartes adopte pleinement, tout en l'exprimant de façon moins précise. C'est très exactement celle d'Aristote, c'est la nôtre, et la place de l'obligation morale y est toute marquée, puisque le souverain bien y est distingué du bonheur, et que c'est le premier « que nous *devons,* dit Descartes, nous proposer pour but en toutes nos actions ».

« Les deux idées d'obligation et de commandement, dit M. Brochard, ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur, et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite. » Plus loin, l'éminent philosophe affirme que « Descartes, ainsi qu'on peut le voir dans ses *Lettres à la princesse Élisabeth,* ne pose pas le problème moral autrement que ne l'avaient posé les anciens Grecs ».

« Ce qu'on peut voir » dans les *Lettres* de Descartes, c'est exactement le contraire. Non pas le contraire des Grecs, dont on fausse aussi la pensée ; mais le contraire de ce qu'on dit, à savoir qu'il ne distinguerait pas le bonheur du bien, et qu'il écarterait de sa philosophie, explicitement ou non, l'idée d'obligation morale.

Si nous voulions continuer la lecture des lettres à la princesse Palatine, tout concourrait à le prouver avec surabondance. « Épicure, dit-il (p. 221), n'a pas eu tort, considérant en quoi

consiste la béatitude, et quel est le motif ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit ; car *encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger* à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en revenait aucun plaisir. Mais parce qu'on attribue souvent le nom de volupté à de faux plaisirs, qui sont accompagnés ou suivis d'inquiétudes, d'ennuis et de repentirs, plusieurs ont cru que cette opinion d'Épicure enseignait le vice ; et en effet elle n'*enseigne pas la vertu.* Mais comme lorsqu'il y a quelque part un prix pour tirer au blanc, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui l'on montre ce prix, et qu'ils ne le peuvent gagner pour cela s'ils ne voient le blanc ; et que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent qu'il y a un prix à gagner : ainsi la vertu, qui est le blanc, ne se fait pas désirer lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement, qui est le prix, ne peut être acquis si ce n'est qu'on la suive. »

Les passages soulignés, dans ce texte, ne laissent place à aucun doute. Pousser les hommes vers le bonheur (dans le sens de contentement ou de joie) ce n'est pas leur enseigner la vertu ; car la vertu a pour objet le bien ou le « devoir », non la joie ; mais c'est les allécher, les faire « avoir envie », et cela pourrait suffire à qui ne tiendrait qu'aux résultats, à l'action ; mais ceux que préoccupe l'*intention,* c'est-à-dire la moralité elle-même, devront ensuite, ou en même temps, ou tout d'abord, « enseigner la vertu », c'est-à-dire le *devoir* et l'*obligation* pour nous de l'accomplir. Voilà très nettement l'opinion de Descartes.

« Toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection sont vertueuses, dit-il encore (p. 225-226), et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. » C'est du Leibnitz, et c'est de l'Aristote.

Et plus loin (p. 237) : « Je distingue entre le souverain bien, qui consiste en l'exercice de la vertu, ou, ce qui est le même, en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d'esprit qui

suit de cette acquisition. C'est pourquoi, voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que de l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance. » N'est-ce pas l'écho du Stagyrite : Περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιταίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

Voilà donc, je pense, Descartes rendu à sa véritable opinion. Il envisage le problème moral « comme les Grecs » ; mais cela ne veut point dire comme M. Brochard, cela veut dire comme nous, et ce qu'il ajoute aux Grecs le rapproche de nous tout à fait pour l'éloigner tout à fait aussi de ce qu'on lui prête : c'est l'affirmation très catégorique de l'obligation morale, qui demeurait flottante dans les systèmes philosophiques des Anciens.

*
* *

Quant à Malebranche, il est encore plus étrange qu'on ait essayé de le tirer dans le sens d'une conception qui est à l'antipode de sa doctrine. Dans le cas de Descartes, il y avait encore une apparence ; ici il n'y en a plus. Car si quelqu'un a *dépersonnalisé* l'homme, en morale, et l'a par conséquent détaché de son propre « contentement », quand il s'agissait de lui « enseigner la vertu », c'est bien Malebranche.

Malebranche ne dit pas : Au commencement était le bonheur. Il eût pu le dire, nous l'avons vu, sans qu'on en pût rien conclure de regrettable ; mais il en est bien loin. Le premier mot de sa morale est celui-ci : « Au commencement était le Verbe. » On sait ce que cela veut dire ! C'est dans la pensée créatrice, source de l'ordre universel, que Malebranche va chercher la règle morale. Ce n'est pas précisément l'eudémonisme au sens de M. Brochard. Mais c'est cependant l'eudémonisme, le vrai, celui qui appelle l'obligation morale et la sanction, bien loin de les exclure ; car Malebranche sait bien que dans une organisation sage des choses, comme dirait Kant, la vertu

ne peut pas tourner au malheur, ni le vice à la béatitude, et il sait aussi, avec les moralistes chrétiens, que si la béatitude suit le bien, il est permis de le savoir et de s'y complaire. Mais s'il constate, ainsi qu'il le faut bien, cette organisation des choses, il n'en fait pas pour cela le motif dernier de notre activité morale ; il l'envisage, si je puis ainsi dire, comme un devoir de Dieu. C'est parce que Dieu est « juste juge », selon le mot de saint Paul, que le bonheur suit nécessairement la vertu ; mais ce n'est point à cause de cette conséquence qu'il faut aller au bien ; c'est par amour du bien, c'est-à-dire de « l'ordre ». — « Notre cœur n'est parfaitement bien réglé que lorsqu'il est disposé à se conformer à l'ordre en toutes choses... Il faut lui sacrifier tout ce qu'il exige de nous, notre bonheur actuel, et, s'il le demandait aussi, notre être propre ; car la vertu ne consiste que dans l'amour dominant de l'ordre immuable (1). »

« Ce qui nous justifie, dit-il sous une forme plus théologique, mais non moins claire, ce n'est pas l'amour de Dieu sur toutes choses en tant que cause unique de notre félicité ; c'est l'amour de Dieu en tant que vérité et justice ; c'est l'amour de l'ordre immuable, l'amour de la loi divine (2). » — « Il dépend en partie de nous d'obéir à la loi divine, et il n'en dépend nullement de jouir du bonheur. Ainsi, nous devons remettre entre les mains de Dieu notre propre félicité, et nous appliquer uniquement à notre perfection (3). » Ailleurs encore (4), Malebranche distingue entre ce qu'il appelle « l'amour d'union », à savoir celui qui est excité en nous par « la puissance de nous faire du bien ou cette espèce de perfection qui a rapport à notre bonheur », et l'amour « d'estime ou de bienveillance », qui est tout relatif au mérite et à la valeur en soi des objets que l'on considère ; et il déclare que c'est l'amour d'estime ou de bienveillance à l'égard du bien qui est le fondement de la morale, et qui doit régler les devoirs. Il va même jusqu'à dire que l'appétit du bonheur, à lui seul, bien loin qu'il puisse suffire, en droit, pour

(1) *Traité de morale*, c. IV, 7.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) C. III, 8.

baser la vertu, ne servirait en fait qu'à la dévoyer, si l'on n'y ajoutait l'amour de l'ordre.

On devait, du reste, prévoir qu'en raison de sa philosophie générale le caractère impersonnel du devoir serait plus marqué encore chez Malebranche que chez d'autres. Il s'efforce, en effet, de rendre impersonnelle, en nous, même la raison. « On ne peut être raisonnable, dit-il, que par la raison universelle », et lorsque l'homme voit juste, ce n'est pas tant lui que la raison universelle, qui prononce, en lui, les jugements qu'il forme (1). « La raison qui éclaire l'homme est le Verbe, ou sagesse de Dieu même... Par la raison, je puis donc avoir quelque société avec Dieu... Je puis voir une partie de ce que Dieu pense... Je puis aussi découvrir quelque chose de ce qu'il veut; car Dieu ne veut que selon l'ordre, et l'ordre ne m'est pas entièrement inconnu... De là il est évident qu'il y a du vrai et du faux, du juste et de l'injuste ; que ce qui est vrai à l'égard de l'homme est vrai à l'égard de l'ange et à l'égard de Dieu même ; que ce qui est injustice ou dérèglement à l'égard de l'homme est aussi tel à l'égard de Dieu même (2). »

Telle est, pour Malebranche, la source de la moralité, et l'on y voit clairement exprimée l'obligation morale, non pas comme une conclusion venue du dehors et empruntée par le philosophe au théologien qui habite la même tête ; mais comme un élément organique du système.

L'idée de sanction n'y trouve pas moins place ; car si le bonheur est joint à la vertu, ce n'est point, à ses yeux, par une sorte d'éclosion naturelle, comme l'optimisme grec se plaisait à le croire, c'est en raison de la justice de Dieu et de sa toute-puissance. « L'homme est libre... il peut sacrifier son repos à la vérité et ses plaisirs à l'ordre ; il peut aussi préférer son bonheur actuel à ses devoirs, et tomber dans l'erreur et dans le dérèglement. Il peut, en un mot, mériter et démériter. Or, Dieu est juste ; il aime ses créatures à proportion qu'elles lui ressemblent. Il veut donc que tout mérite soit récompensé et tout démérite puni ; que celui qui a fait bon usage de sa liberté et

(1) *Traité de morale*, c. I.
(2) *Ibid.*

qui par là s'est en partie rendu parfait et semblable à Dieu, soit en partie heureux comme Dieu, et au contraire, etc... (1) »

On ne saurait donc s'y tromper. L'eudémonisme de Malebranche, comme celui de Descartes, comme celui de la tradition classique, n'est pas celui qu'on nous décrit. Il distingue le bonheur du bien. Il laisse la place libre, à moins qu'il ne les pose explicitement, aux idées de *devoir* et de *sanction*. Reste à savoir comment ces deux idées rejoignent exactement le système ; si le lien qui les y attache est bien *philosophique* et ne contient nulles traces de la révélation, et enfin, s'il est vrai qu'il faille se ranger à cette dernière hypothèse, comment juger et expliquer les dissidences, soit chez les anciens, soit chez nous.

IV

Nous voici donc revenus, après notre revue de doctrines, à la distinction capitale qui domine tout ce débat, à savoir le point de vue de l'eudémonisme et celui de l'hédonisme ou de l'utilitarisme, lesquels, quant au principe foncier, se confondent.

Soit l'hédonisme, soit l'utilitarisme doivent renoncer aux idées d'obligation et de sanction; l'eudémonisme ancien ou moderne n'a aucune raison, au contraire, pour les écarter, et si elles sont flottantes dans les systèmes antiques — nous essaierons de dire pourquoi — il n'en est pas de même chez les modernes.

Mais il faut préciser, et montrer que l'eudémonisme vrai non seulement n'écarte pas les notions de devoir et de sanction; mais qu'il les requiert impérieusement, du moins dans une philosophie complète, sans nul appel, d'ailleurs, à la révélation.

La pensée hédoniste ou utilitariste propose à l'homme le bonheur *pour le bonheur;* et la raison ne lui sert qu'à déterminer les conditions dans lesquelles ce bonheur prendra son

(1) *Traité de morale*, c. I.

développement le plus large. Logiquement, cette morale ne peut donc dire qu'une chose à son adepte : Prends garde !... Elle n'a point d'ordre à lui donner. Ses *ordonnances* n'ont de valeur que celle des ordonnances médicales, en tête desquelles le praticien moderne écrit poliment : « Je conseille. »

Ce n'est pas ainsi que les choses se passent, en fait, et même les utilitaristes se permettent le mépris, le blâme, la répression, toutes choses qui contiennent implicitement un *impératif* véritable ; mais cet heureux illogisme n'en est pas moins un illogisme. En droit, au point de vue utilitaire, la vertu, pour moi, c'est ce qui me procure, *à moi,* la plus grande somme de plaisir. Je dis : *à moi,* et je souligne, afin d'écarter l'illusion que beaucoup d'utilitaristes conservent, je veux dire celle d'une utilité *humaine* dans le sens abstrait du mot, comme si c'était encore parler d'*utilité* que de plaider en faveur de *l'homme en soi,* lequel n'existant point, n'a rien qui puisse lui être utile.

Avoir souci de l'humanité, en nous, c'est avoir souci d'un *idéal.* Recommander un idéal, c'est s'obliger à en justifier la valeur, et je défie bien le plus subtil des utilitaristes de réussir cette justification nécessaire.

L'eudémoniste procède tout autrement. Il constate bien en nous l'appétit du bonheur, et comprend à merveille que la loi de l'homme devra s'accorder d'une façon ou d'une autre avec cet appétit ; mais là n'est point sa préoccupation première. Celle-ci consiste à dire à l'homme ce qu'il doit faire de son appétit du bonheur pour être raisonnable, c'est-à-dire vraiment homme. Ainsi détermine-t-il la *vertu,* et il invite ensuite son client à mettre là son bonheur, ou à l'attendre d'un être ou d'un ordre des choses capable de garantir le « règne des fins ».

Or, dans ces conditions, l'obligation morale n'a nul besoin, pour se déduire, d'avoir recours à un *commandement* venu du dehors, ainsi que le prétend l'école nouvelle. Il suffit d'observer que la raison qui nous impose sa règle a des titres pour se faire écouter, et d'autre part que l'objet qu'elle propose sous le nom de *bien* est un objet possédant une valeur en soi, et une valeur qui engage l'homme, en rentrant dans sa *loi.*

Le premier point, relatif à la valeur de la raison considérée comme règle de l'activité humaine, ne sera pas difficile à éta-

blir. On pourra la démontrer *ad hominem*, en faisant appel à ces nécessités de vie que tout le monde, en fait, ratifie, alors même qu'il prétend le contraire, et si une preuve de ce genre paraît trop négative, il sera loisible au philosophe spiritualiste de rattacher, comme le faisait Malebranche, la raison humaine, ou mieux, toute raison, à la raison divine, dont elle est une émanation.

Le second point requerra une étude plus profonde ; mais n'en sera pas moins du ressort de la philosophie pure. Ce qu'on appelle le bien a-t-il une valeur en soi ; et cette valeur du bien s'impose-t-elle à l'homme : c'est ce qu'on peut établir sans faire appel à aucune notion proprement religieuse, si l'on entend par notions religieuses celles qui reposeraient sur l'affirmation de rapports entre Dieu et l'homme autres que ceux qu'établit la raison.

« A supposer, écrivait Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*), qu'il y eût une chose dont l'existence, prise en elle-même, eût une valeur absolue, c'est en elle, et en elle seule, que l'on pourrait trouver le fondement d'un impératif catégorique, c'est-à-dire d'une loi pratique. » Or, tel est précisément le Bien divin. Le Bien divin, réalisant l'absolu, possède une valeur indiscutable, puisqu'il contient toute la valeur de l'être, lequel est le fondement de toute valeur. Devant cet objet-là, toute raison est tenue de s'incliner, puisque, en tant qu'elle se reconnaît elle-même comme une émanation de la raison universelle, toute raison ne peut refuser de reconnaître le bien universel comme son propre objet.

Vouloir le bien divin, et par là tout le bien, — car tout bien est une émanation du Bien suprême, comme toute raison est une émanation de la suprême Raison, — c'est donc la loi de la créature raisonnable envisagée comme telle, et cette loi, au fond, elle y consent toujours, à la regarder dans son ampleur totale. Se refuser au bien en général, la volonté ne le peut pas plus que la raison ne peut se refuser au vrai, lequel n'est avec lui qu'une même chose. La volonté humaine, elle aussi, est une émanation de Dieu; elle participe à la volonté divine, et ne peut donc tendre naturellement qu'au divin. C'est pourquoi Aristote, et après lui tout le péripatétisme, font de l'appétit du

bien universel le premier moteur de l'homme, et ils attribuent cet appétit à Dieu, comme au fondateur des natures, sachant reconnaître que celui qui crée un agent et lui insère des tendances ne peut le lancer par le moyen de ces tendances que là où il tend lui-même, au bien.

Seulement, cette motion très universelle ne suffit pas à régir l'homme. Puisqu'au fond tout est *bien,* toute réalité étant au fond divine, l'appétit général du bien ne peut pas diriger nos choix. Il faudra se rendre compte qu'il y a un ordre et une hiérarchie dans les biens ; qu'il y a de même un ordre et une hiérarchie dans les agents, et que cet ordre des biens, cette hiérarchie universelle est le bien le meilleur ; car c'est par lui que se réalise le *tout,* dont la valeur est aussi évidemment supérieure à celle des éléments qu'il renferme, que l'animal organisé est supérieur aux corps simples qui entrent dans sa constitution et à la somme brute de ces corps. Or, pour que le bien de l'ordre subsiste ; pour que par lui le bien divin se réalise dans toute la plénitude que contient la pensée créatrice, il ne faut pas qu'un bien quelconque soit adopté comme son bien par un être quelconque. Il ne faut pas *croiser;* mais, dans la double échelle des agents et des biens, attribuer à chaque agent le bien qui correspond à sa nature. A la plante, la végétation ; à l'animal, la sensation ; à l'homme, l'activité raisonnable. C'est ainsi que nous constituerons la règle prochaine de la moralité, dont le bien divin n'est que la règle lointaine. Nous dirons à l'homme : sois homme ; car l'humanité totale est ce vers quoi tu tends par le fond de ton être. La perfection de ta nature est ton but, et en détaillant les éléments de ta nature, en les classant selon une échelle de valeurs, en te montrant les emboîtements successifs dans lesquels tu te trouves engagé, et qui contribuent par conséquent à te faire toi, on rédige le code qui devra servir de mesure à ton activité intégrale.

Voilà par quel genre de raisonnements, entièrement philosophiques, on le voit, il serait possible d'avancer dans le sens de l'obligation morale.

Et les Anciens nous suivent explicitement jusqu'ici. Ils ne se lassent point de dire à l'homme que toutes choses, sans doute, sont divines ; mais que le divin, *pour lui,* c'est sa propre nature,

telle que sa pensée mise en éveil la lui représente, et telle que l'y poussent ses meilleurs instincts. La liberté dont chacun a le sentiment et la certitude n'a de sens, pour eux, qu'en vue de la réalisation d'un *moi* idéal que la nature, au moment où elle nous remet « entre les mains de notre conseil », n'a fait encore qu'ébaucher, mais vers lequel elle veut marcher plus avant, par le moyen de l'activité libre. Notre acte humain, les Anciens l'ont profondément vu, n'est que l'une des activités par le moyen desquelles la nature veut marcher vers son terme, et la loi de cette activité qu'est le libre arbitre, ils ont compris que ce ne peut être que l'achèvement de l'homme, individuel et social, objet réel, puisque c'est son ultime fin, de la génération humaine.

De là au principe rigoureux et nettement formulé de l'*obligation* morale, il n'y avait qu'un pas ; mais il y en avait un ; car, une fois établi dans sa teneur totale le code de notre activité, il y avait lieu encore de se demander dans quelle mesure il s'impose vraiment ; s'il y a là contrainte morale, ou bien conseil et sollicitation. En d'autres termes, doit-on nous dire : Fais cela *si* tu veux te conformer à l'ordre universel des choses ; fais cela *sous peine de* n'être pas pleinement homme, et par là de ne point réaliser le divin dans la mesure où ta nature l'exprime et où l'appelle, au fond, ton propre et intime vouloir ? Ou bien faut-il nous dire : Fais cela ; tu le *dois ;* tu en courrais, ne le faisant point, une *responsabilité* redoutable, et commettrais un *crime* contre Dieu ? Dans le premier cas, il y a impératif conditionnel, hypothétique, ce qui veut dire, au fond, *conseil ;* dans le second cas, il y a impératif absolu, et au lieu de ce qu'on a appelé l' « optatif » ou le « persuasif » moral, nous sommes en face d'une réelle et pleine obligation.

Il faut avouer, et c'est une concession à faire à M. Brochard, que les systèmes anciens n'ont pas formulé sur ce point des conclusions précises. On exagère, sans doute, tout à fait en disant que « les Anciens n'ont pas eu l'idée de la loi morale (1) » ; on exagère et l'on se contredit, puisqu'à la page suivante on écrit que cette idée et les idées connexes « se trouvent dans

(1) Brochard : *La Morale éclectique. Revue philosophique*, février 1902, p. 117.

toutes les religions, même les plus primitives ». M. Brochard croirait-il que ce sont les philosophes qui font l'esprit public, particulièrement aux époques primitives ? Et pourra-t-il comprendre qu'il puisse ne pas y avoir de termes, en latin et en grec, ainsi qu'il le prétend, pour désigner des notions qui « se trouvent dans toutes les religions » et qui sont « aussi anciennes que l'humanité » ? « Les philosophes n'en ont pas créé », dit-il. Mais est-il concevable qu'ils aient eu besoin de le faire ? En fait, cela n'est pas exact. La *lex æterna* des Latins, l'ἄγραφος νόμος des Grecs est parfaitement une « loi morale ». *Debere, oportere* et δεῖν signifient la même chose que *devoir,* ce qui ne veut pas dire que, comme ce dernier mot, ils ne soient pas équivoques. Tout ce que nous voulons dire, c'est qu'il n'était pas nécessaire de créer des mots ; mais simplement de préciser des notions, ou, pour mieux dire, de les *systématiser,* et de leur faire leur place exacte dans les doctrines philosophiques. Or, cela, il faut en convenir, les philosophes grecs, surtout, ne l'ont point fait d'une façon suffisamment nette. Entre ce que l'homme *doit* et ce qui *convient* à l'homme, ils n'ont pas clairement distingué. Cicéron a bien dit : « *Oportere* implique l'idée complète du devoir ; *decere* indique ce qui convient, ce qui est convenable au temps et à la personne (1) », et chez les stoïciens, latins ou grecs, on trouverait facilement des paroles semblables ; mais il faut avouer néanmoins que ce n'est pas le son ordinaire de leur langage.

A quoi cela tient-il, c'est une question qui a soulevé de récents débats, et nous avons essayé de montrer ailleurs que la raison qu'en donne M. Brochard est tout à fait mauvaise. « Tous les philosophes de l'antiquité, dit-il, divisés sur tant de points, sont unanimes à considérer la morale comme la recherche du bonheur. Or, quand on a défini le bonheur, il est inutile ou même absurde d'ajouter que nous sommes tenus de le rechercher. On n'a jamais eu besoin de contraindre les gens à poursuivre leur bonheur. Il y vont bien d'eux-mêmes. »

Cette interprétation pèche par plus d'un endroit ; car elle

(1) « Oportere perfectionem declarat officii ; decere, quasi aptum esse, consentaneumque tempori et personæ. » (*Orat.* 22.)

méconnaît, tout d'abord, un des caractères les plus frappants de la morale antique. Chez les Grecs, en particulier, si l'on a peu marqué l'idée du *devoir*, dans le sens juridique du mot, ce n'est pas pour verser dans l'espèce d'utilitarisme que M. Brochard leur prête ; mais bien plutôt dans un dilettantisme supérieur, pour qui le bien est une beauté (τὸ κάλλος), une correction suprême (ὀρθότης). Leur morale ressemble trop à une esthétique. Par elle, la raison *ordonne* (*ordinat*) plutôt dans le sens d'*indiquer* l'ordre que dans celui d'en *commander* la réalisation. La raison définit, invite, exhorte, donne une consultation authentique ; mais elle ne paraît pas *imposer*. C'est l'avocat ou le médecin consulté ; ce n'est pas le juge ou le législateur, de sorte que, par une conséquence nécessaire, le témoignage intérieur, la conscience, sera plutôt une sorte de jugement d'artiste que le sentiment d'une responsabilité véritable. L'homme qui pèche « n'honore point son âme », selon le mot de Platon ; il se livre à l'anarchie intérieure, il est *mauvais*, en ce qu'il est déformé et en ce qu'il *se* déforme. Il fait un mauvais travail, dans l'action même et dans le résultat de cette action. C'est le statuaire qui manque sa statue, c'est-à-dire le but de son art, et qui par là mérite le mépris.

Il y a loin de là à la recherche pure et simple du bonheur, envisagé comme un profit personnel ; car il est de l'essence de l'art de travailler pour l'idéal, et, je le répète, la morale grecque est une morale d'artistes (1).

Mais le point de vue de M. Brochard est surtout erroné, en ce qu'il méconnaît, ainsi que nous le disions plus haut, l'essence vraie de l'*eudémonisme* antique.

« Quand on a défini le bonheur, il est inutile ou mieux absurde d'ajouter que nous sommes tenus de le rechercher. » C'est une grave erreur ! Quand on a défini le bonheur *comme les eudémonistes anciens ou modernes*, ce qui serait « absurde », ce serait de penser que les hommes iront bien « d'eux-mêmes » : ce serait de se croire en droit de dire qu'on n'a jamais eu besoin de contraindre les gens à poursuivre ce bonheur-là.

(1) Voir Léon Ollé-Laprune : *Essai sur la Morale d'Aristote*, Belin, 1881, pp. 77 et suiv.

Qu'est-ce que les ordres que l'on donne aux enfants, sinon une contrainte perpétuelle en vue de leur propre bonheur? Et ne sommes-nous pas tous enfants, en face des devoirs supérieurs de la vie, dont nous savons pourtant qu'ils concourent à notre intérêt véritable?

Il y a identité, tout au fond, entre le bonheur et la vertu, et il n'est pas difficile de comprendre, *a priori,* qu'il en doit être ainsi ; car si l'appétit du bonheur est, comme il se voit bien, le moteur premier de l'activité humaine, on est fondé d'avance à affirmer que l'intention de la nature, et par conséquent le devoir, y est conforme. La nature a dû lancer l'homme là où elle voulait qu'il aboutît, et puisque c'est par le moyen de l'appétit rationnel qu'elle le lance, l'objet de celui-ci doit répondre à l'intention de celle-là. Mais, premièrement, cette coïncidence n'est pas tout d'abord évidente : elle ne se réalise manifestement pas en cette vie d'une façon assez complète et assez suivie pour que la loi morale puisse nous en garantir les effets, et puisque les anciens philosophes ou bien ne croyaient pas à la vie future ou bien en écartaient la considération de leurs systèmes de morale, ils ne pouvaient donc pas prétendre imposer à leurs disciples le dévouement au bien jusqu'à la mort, ainsi qu'ils le faisaient, par la seule considération du bonheur, compris à la façon utilitaire.

Ensuite, la coïncidence établie entre le bonheur et le bien ne saurait empêcher que le bien soit *obligatoire.* Il peut être obligatoire de faire une chose qu'on fait spontanément. Qu'on soit heureux de payer ses dettes, cela ne fait point qu'on cesse d'y être obligé. L'obligation désigne ce qui doit être et l'impose au sujet de l'action ; si celui-ci trouve en soi de quoi y marcher sans obstacles, tant mieux ! et Kant a fait erreur quand il a prétendu faire du devoir une chose « qui s'impose en faveur d'une fin prise contre nos tendances ».

Tout ce qu'on peut concéder, c'est qu'en l'absence de toute tendance contraire, la loi morale, tout en restant une loi, n'aurait plus le caractère de *contrainte* que nous lui attribuons d'ordinaire. On n'aurait plus à la promulguer et à la défendre, non pas que cela fût « absurde » ; mais parce que ce serait « inutile ».

Mais il est clair qu'il n'en est point ainsi. C'est le propre de Dieu et des êtres fixés dans la béatitude totale d'en sentir tellement les attraits qu'il soit impossible de les voir s'en distraire, et par conséquent inutile de les y ramener. Chez l'homme à qui s'adresse la morale, s'il y a bien, tout au fond, l'attrait de la béatitude véritable, liée au bien et à la vertu parfaite, il y a aussi, malheureusement, autre chose. Il y a en nous tous plus et moins que nous-mêmes : plus, parce que mille tendances divergentes se superposent au moi profond ; moins, parce que ces tendances ajoutées nous poussent d'ordinaire vers des biens inférieurs à notre nature. Il faut, pour que nos voies soient droites, que le vrai moi contraigne le reste et le malmène, et comme ce travail est dur, il y a lieu à *obligation,* à loi morale *impérative,* et à *sanction.*

Quand donc M. Brochard nous dit en parlant du bonheur : Les hommes y vont d'eux-mêmes, il n'est pas nécessaire qu'une obligation les y pousse, nous répondons : L'obligation morale ne les y pousse point en tant qu'ils y vont ; mais en tant qu'ils n'y vont pas ; de même que la *science* morale ne leur enseigne point le devoir dans la généralité où ils le connaissent, mais dans le détail où il est facile qu'ils l'ignorent.

C'était l'effort perpétuel de Socrate d'enseigner à ses auditeurs ce qu'au fond, disait-il, ils savaient. De même, c'est l'effort de la loi morale d'obliger les hommes à ce qu'au fond ils veulent. Vouloir ce que nous ne voulons pas ; ne pas vouloir ce que nous voulons, n'est-ce pas le plus triste aspect de notre condition mortelle ?

Bien plus, l'obligation morale possède une raison d'être, alors même qu'on fait abstraction de nos contradictions intérieures. Car l'obligation ne regarde pas que le fait brut, le produit de l'action : l'intention, elle aussi, l'intéresse ; l'intention l'intéresse avant tout, et cette intention n'est point droite si, à travers *son* bien, l'homme refuse d'envisager et de poursuivre *le* bien.

« Que serait un bien, dit M. Brochard, qui ne serait pas en même temps *mon* bien ? » C'est parfaitement juste. Nous l'avons dit, la nature réalise le bien, qui est l'ordre, par le moyen *des* biens, qui consistent chacun aussi dans *un* ordre. Mais autre chose est pour moi de considérer mon bien comme un *ordre,* ou

comme un élément de l'ordre, autre chose est de le considérer quant à la jouissance personnelle qu'il entraîne, et si la première considération est exclue d'une façon totale, l'homme n'est pas véritablement moral. C'est ce qu'a répété Kant à chaque page de ses œuvres ; c'est ce que nous avons lu plus haut dans Malebranche, et c'est ce que les théologiens veulent dire quand ils déclarent que la « contrition *imparfaite* » d'une faute, basée sur des motifs d'intérêt personnel, quelque élevés qu'ils soient, ne justifie point l'homme sans un commencement d'amour de Dieu.

Il faut aimer *le* bien, pour aller à *son* bien d'une façon morale. C'est seulement à cette condition qu'il sera permis de dire avec saint Thomas d'Aquin (1), et avec Aristote dans maint passage, que « l'excellence d'un homme se mesure à sa béatitude », et c'est en poussant à fond cette idée qu'Aristote montrera toute créature suspendue au souverain Bien par le désir ; car le mouvement naturel de toutes choses a pour but, dans l'intention de la nature, la réalisation d'un bien qui n'est *leur* bien qu'au premier stade, et qui se réfère ultérieurement à un bien divin, à savoir le bien de l'ordre, et par là le bien de la pensée suprême qui l'a conçu et de la volonté qui l'assure. C'est ainsi que le mouvement instinctif de l'homme vers la vie et vers les objets de la vie a pour fin, dans l'intention de la nature, la réalisation d'un bien propre à l'homme, sans doute, à savoir la plénitude de perfection en quoi consiste la béatitude ; mais par ce bien s'en réalise un autre dont la raison issue de Dieu ne peut pas se désintéresser, à savoir le bien de l'ordre émané de la même source, et réalisable par son fait.

On n'a pas assez remarqué ce point de vue, qui est cependant capital, dans la morale du Stagyrite. J'en pourrais donner ce curieux signe qu'Aristote, supposant le monde éternel, n'admet pas que l'homme y ait jamais fait défaut, parce que, dit-il, il est nécessaire à l'ordre des choses tel que la nature le rêve. Or, dans sa philosophie, partout où une chose est requise, la perfection de cette chose est requise. Si donc il pousse les hommes vers le bonheur, ce n'est pas uniquement

(1) Ia IIæ, q. II, art. 2, c.

en vue de leur satisfaction propre : il va plus loin ; il se rend compte de la place de l'homme dans le Cosmos divin, et il veut que l'humanité possède le sage, comme il veut que l'univers possède l'humanité.

Or, pour que l'humanité possède le sage, il faut que le sage se travaille, et voilà donc l'œuvre morale dépersonnalisée, voilà le sage dégagé de lui-même quant au motif dernier de son action, et rattaché à un ordre de choses qui le règle.

Que manque-t-il à cette régulation ? Uniquement un genre d'autorité qui ressemble à une autorité *personnelle*.

L'ordre éternel, pour les philosophes anciens, est trop resté à l'état de *chose*. En fait de *personne* pouvant parler au nom de l'ordre il n'y avait que l'agent moral lui-même, autonomie qui ne manquait pas de noblesse, mais qui laissait le fragile être humain à sa misère, et qui condamnait l'idéal à demeurer purement abstrait. C'était le *sage* qui était, dans cette conception, l'unique répondant de l'ordre ; c'était lui la *règle vivante*, selon l'expression d'Aristote ; il lui appartenait de « régner », et il jouait à sa manière un rôle divin, en tant que le divin s'exprimait par sa bouche.

Et le dernier mot de cette impuissance des philosophes antiques à serrer fortement le nœud de l'*obligation*, c'est leur incertitude au sujet des rapports de Dieu avec le monde. Ne sachant pas que « Dieu n'est pas loin de chacun de nous », selon le mot de saint Paul, ils ont contemplé l'ordre moral en eux-mêmes, au lieu de le contempler dans sa source. C'était la lune regardée dans un puits, et son image est demeurée flottante. Ils ont fort bien senti qu'on ne s'oblige pas soi-même, et l'*ordre*, qui oblige, lui, n'ayant que nous, supposaient-ils, pour se défendre contre nous ; cet ordre, envisagé en soi, n'étant que *quelque chose*, non *quelqu'un*, et Celui par qui il pouvait vivre leur demeurant inaccessible, ils sont restés dans le vague.

Pour que l'idéal humain s'impose à l'homme avec une autorité suffisante, il faut qu'il puisse s'appuyer sur autre chose que lui-même ; il faut qu'il trouve son principe dans une intelligence supérieure, et pour que la volonté se mette en marche dans la direction de cet idéal, il faut qu'elle se sente entraînée par une volonté supérieure dont elle participe les tendances.

C'est l'intelligence créatrice qui conçoit l'idéal humain, et qui lui communique la valeur *absolue* que la raison réclame ; et c'est la volonté créatrice qui, participée dans chaque homme sous forme d'appétit du bien, confère à cette tendance initiale le droit de réclamer son objet, en dépit de nos tendances contraires.

Dieu a conçu les êtres ; Dieu a voulu les êtres. Et de même que sa conception fonde leur nature et leur loi, et impose l'une et l'autre à toute raison issue de la sienne, de même sa volonté fonde leur droit, et impose ce droit à toute volonté dérivée de la Volonté première. Or, je suis, moi, être moral, l'une de ces volontés dérivées, l'une de ces raisons subalternes. En tant que raisonnable, je participe à la raison éternelle cause de l'ordre, et je puis contempler cet ordre. En tant que libre, je participe à l'éternelle volonté, et je dois m'orienter comme elle, sous peine de sortir de ma loi. Il en est de moi, au fond, comme de tous les êtres de la nature, qui ne sont, chacun à sa manière, que les exécuteurs de la pensée divine. Il en est qui l'exécutent sans le savoir, et sans avoir le moyen de s'y soustraire : ce sont les natures inférieures, que guide la fatalité ; il en est d'autres — et c'est le cas de l'homme — qui ont leur loi aussi ; mais qui peuvent s'y conformer librement ou s'y soustraire : vont-ils s'y soustraire en effet? Ils ne le doivent pas ; car ce serait sortir de l'ordre, et cette fois d'un ordre qui n'est plus une pure conception de mon esprit ; mais d'un ordre qui possède une valeur absolue, puisqu'il représente l'idée créatrice, l'idée-mère, laquelle, étant le type des choses, antérieure aux choses mêmes, en représente nécessairement la loi.

Je conçois donc sans peine qu'une telle loi a le droit de me régir, tout aussi bien que les lois physiques régissent la matière, et les lois de la vie l'animal ou la plante. Si le feu était intelligent et libre, il devrait brûler par devoir comme il brûle par nécessité ; sauf qu'il serait alors appelé à juger l'application de sa force. De même, l'homme doit obéir librement à ce qui lui apparaît comme l'ordre, par conséquent comme l'idée créatrice, par conséquent comme la volonté créatrice, par conséquent comme la *loi*, ou double point de vue de la *vérité* et du *droit*.

On voit qu'il n'y a pas là trace d'idée religieuse ; nous sommes

en pure philosophie, et les Anciens pouvaient parler comme nous, à la seule condition que leur philosophie fût complète, et que leur notion de Dieu dans ses rapports avec le monde fût plus solidement établie.

On le voit donc aussi, il n'y a nulle raison, quand on professe l'eudémonisme, pour rejeter l'idée d'obligation morale.

Et c'est dire qu'il n'y en a pas davantage pour rejeter la *sanction ;* car il y a entre ces deux idées une solidarité complète.

On ne saurait comprendre, en effet, que je sois obligé envers l'ordre sans que l'ordre soit obligé — je ne dis pas envers moi, mais envers lui-même, en ma personne. Si l'œuvre qui se fait dans le monde n'est pas bonne, je n'ai que faire de me contraindre en sa faveur, et comment serait-elle bonne, si elle devait aboutir à ce désordre : la vertu, qui est un bien, sombrant définitivement dans le malheur, qui est un mal ; ou le vice, qui est un mal, s'épanouissant à l'aise dans la jouissance, qui est un bien.

« Une volonté libre, a dit très profondément Kant (1), doit pouvoir nécessairement s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre. » Nous devons nous soumettre à l'ordre des choses afin de suivre la loi du milieu dont nous faisons partie, en y comprenant le milieu intérieur que notre volonté gouverne, puis le milieu social, puis le milieu cosmique, et finalement Dieu, milieu universel, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Cela ne fait qu'un avec moi ; donc, dites-vous, je dois marcher selon la loi de cette unité. Mais si cette unité est rompue ; s'il n'y a plus concordance entre ma loi, qui est de faire le bien, et la loi des milieux successifs où je suis engagé, en y comprenant Dieu lui-même ; si l'*Être,* éparpillé dans le monde, mais unifié en Dieu, n'est pas au service du bien, je ne suis plus tenu à rien : vous avez supprimé le principe de l'obligation même.

Or, c'est le fait, s'il n'y a pas de sanction, et je l'ajoute immédiatement, s'il n'y a pas de sanction *future.*

Il est trop clair, en effet, que l'ordre actuel ne réalise dans

1. *Raison pratique,* c. IV, § 5, in fine.

aucun de ses domaines la concordance requise pour satisfaire la conscience et pour lui donner foi dans l'obligation qui l'enchaîne. Ni le milieu intérieur, ni le milieu cosmique, ni le milieu social ne fonctionnent de façon à assurer ce que Kant a appelé le « règne des fins ». L'accident s'y insère à toute heure, et vient modifier les effets que la « justice immanente des choses » pourrait produire. C'est l'effet d'un optimisme insensé que d'attendre en ce monde une justice réelle ; toutes les littératures retentissent des cris de révolte ou d'étonnement douloureux qu'a provoqués et provoquera jusqu'à la fin des siècles l'écrasement du bien et le triomphe scandaleux du mal.

Les philosophes anciens n'ont pas pu échapper plus que nous-mêmes à cette constatation. Ils en ont été moins choqués, parce que les espérances certaines de l'Évangile n'étaient pas venu éveiller en eux aussi vivement qu'en nous l'appétit de justice ; mais le fait s'imposait, et c'est à cause de lui qu'unanimement les moralistes grecs et latins s'efforcent de loger le principal ou la totalité du souverain bien dans la moralité elle-même. La vertu sera sûrement récompensée, si elle doit trouver sa récompense en elle-même. C'est le point de vue stoïcien, et toutes les morales eudémonistes de l'antiquité en participent plus ou moins. Mais c'est un leurre, et c'est cette fausse position des morales les plus élevées et les plus complètes par ailleurs qui faisait la partie si belle aux hédonistes.

En dépit de leurs efforts pour concilier toutes choses, les grands classiques gardent et communiquent au lecteur attentif l'impression d'une gêne qui se trahit à chaque tournant de page. Aristote se défend sans cesse de promettre aux hommes ce que la vie ne peut tenir : et cependant il faut promettre ; entre son sens aigu des réalités de ce monde et sa très haute conception des exigences du bien, on le sent tiraillé et mis au rouet, sans qu'il puisse se dégager de cette antinomie manifeste.

Aussi, quand M. Brochard, continuant sa pensée, nous dit que si les Anciens n'ont point parlé de sanction future, c'est qu'ils avaient d'abord donné pour but à la morale de réaliser ici-bas le souverain bien, il nous semble intervertir nettement l'ordre des choses. C'est parce qu'ils n'ont pu fixer leurs idées sur la vie future, que les Anciens n'ont pu donner à la morale

une sanction adéquate. En l'absence d'une révélation se présentant à eux avec des garanties de vérité suffisante, ils n'eurent point l'audace de quitter délibérément le terrain de l'expérience pour trouver *au delà* de quoi donner satisfaction à la raison, et alors, ne pouvant point fournir les sanctions nécessaires, ils essayèrent de sauver la face en exaltant le bonheur du juste au-delà de ce que l'expérience la plus élémentaire pouvait permettre. Mais c'était payer en assignats; c'était se conformer par trop littéralement et trop facilement au proverbe : quand on n'a pas ce qui contente, il faut se contenter de ce qu'on a, et la conscience chrétienne, imbue des espérances immortelles, est tentée de sourire de cet optimisme obligé ou de s'en offenser comme d'un blasphème, tel Job, soutenant avec passion, contre le prétendu respect de ses amis pour la Providence, l'injustice radicale de la vie présente, et la nécessité d'une justice inconnue venant d'ailleurs.

Quoi qu'il en soit, il nous semble avoir démontré, sans d'ailleurs y avoir insisté autant qu'il eût fallu peut-être, le mal fondé des prétentions modernes qui voudraient bannir de la morale des notions qui lui sont indispensables. Nous croyons également avoir montré la fausseté de l'exégèse qui voudrait appuyer la prétention susdite sur l'exemple des plus hauts esprits de l'antiquité ou même des temps nouveaux.

Beaucoup de choses resteraient à dire pour éclaircir tout à fait le problème et le retourner sous les mille faces qu'il présente; nous ne tenterons pas de les dire toutes; mais nous examinerons encore quelques points, croyant utile de dire, en particulier, dans quels rapports précis se trouve notre morale eudémoniste avec des points de vue chers aux penseurs contemporains, tels que l'évolution morale, l'autonomie de la volonté, l'exclusion des métaphysiques, et quelques autres qui nous feront rencontrer de nouveau les principaux systèmes mis en cause dans la discussion présente, et imparfaitement jugés jusqu'ici.

(La fin prochainement.)

A.-D. SERTILLANGES.

L'IMAGINATION [1]

LES IMAGES AUDITIVES

Les représentations de l'ouïe sont généralement inférieures à celles de la vue, dont elles ne possèdent ni la netteté, ni la richesse. Les images visuelles jouissent de nombreuses déterminations dans le temps et dans l'espace; les images auditives, elles, ne sont déterminées que dans le temps, où tout est instable et, à chaque moment de sa durée, se métamorphose. Aussi leur existence a-t-elle été contestée. Pendant longtemps, la plupart des psychologues se sont refusés à reconnaître d'autres images que les images visuelles.

Les images auditives existent chez tous les hommes, depuis Mozart qui, après une audition, écrivit, « au courant de la plume, en rentrant à l'auberge », le *Miserere* de la chapelle Sixtine, jusqu'à celui qui, après la vingtième audition, n'est pas plus avancé qu'après la première. Chez quelques-uns, elles jouent un rôle prépondérant : il y a des auditifs, comme il y a des visuels.

Le rôle des images auditives peut être étudié dans le même ordre que celui des images visuelles. Mais elles soulèvent un nouveau problème, celui de la parole intérieure.

I. — Du rôle des images auditives.

1° Les *auditifs*. — La puissance de l'audition mentale caractérise l'imagination et la mémoire des *musiciens*.

Les *Annales médico-psychologiques* nous ont conservé le compte rendu d'une discussion célèbre, qui remplit, il y a cin-

(1) Voir *Revue de Philosophie*, numéro d'octobre 1902, t. II, p. 701.

quante ans, plusieurs séances de la *Société médico-psychologique*, sur la nature des hallucinations (1). La plupart des arguments qu'on faisait valoir de part et d'autre concernaient les représentations des couleurs. Buchez, qui prit une part importante à la discussion, fit une enquête auprès des compositeurs et des artistes exceptionnels. Les principaux chefs d'orchestre de Paris lui répondirent qu'ils entendaient l'orchestration rien qu'en lisant. Celui de l'Opéra lui dit « qu'il entendait comme dans son oreille, non seulement les accords et les successions d'accords, mais les sonorités orchestrales, de manière à en apprécier la valeur symphonique et la signification instrumentale ». S'agissait-il d'une partition nouvelle, ouverture ou symphonie? « A la première lecture, répondit-il, j'entends le quatuor, je l'entends dans mon oreille; à la seconde et dans les suivantes, j'ajoute successivement l'audition des effets des autres instruments. Quelquefois, il faut m'y reprendre à plusieurs fois pour bien entendre l'effet de ces sonorités secondaires, combinées avec la sonorité principale du quatuor, mais j'y arrive toujours en m'y reprenant à plusieurs fois. » Il ajouta que quiconque n'arrive pas à cette audition interne ne peut être ni bon compositeur, ni bon chef d'orchestre (2).

Les biographies des musiciens contiennent des détails fort intéressants sur la puissance de l'audition mentale.

Beethoven était sourd à trente ans. Il n'en continua pas moins à composer, il produisit dans ses dernières années quelques-unes de ses œuvres les plus belles et les plus neuves. Il entendait intérieurement, les images suppléaient les sensations.

Mozart n'avait que quatre ans lorsqu'invité par un ami de la famille, le musicien Schach, à jouer du violon avec lui, il dit à ce dernier : « Savez-vous bien que votre violon est accordé

(1) 3e série, t. I, p. 539, séance du 30 avril 1855; t. II, p. 126-140, séances du 29 octobre et du 26 novembre 1855; p. 281, séance du 10 décembre 1855; p. 292, séance du 31 décembre 1855; p. 385, séance du 28 janvier 1856; p. 390, séance du 25 février 1856; p. 418, séance du 31 mars 1856; p. 428, séance du 28 avril 1856. — Voir aussi *Des Hallucinations*, Brierre de Boismont, secrétaire particulier de la Société médico-psychologique, qui prit part à la discussion, c. XIII.

(2) *Annales médico-psychologiques*, t. II, p. 411, séance du 25 février 1856; — Brierre de Boismont : c. XIII, p. 460.

de $\frac{1}{8}$ de ton plus bas que le mien, si du moins vous avez laissé votre instrument tel qu'il était l'autre jour (1)? »

« Les vrais musiciens, remarque M. Arréat, sont des précoces, plus encore que les peintres, semble-t-il. Dès l'âge de sept ans, la plupart montrent leurs dispositions avec éclat; à douze ans, ils passent déjà pour des prodiges. Bach et Hændel, Gluck et Grétry, Haydn et Mozart, Beethoven, Mendelssohn, Félicien David, Berlioz, etc., tous, encore presque enfants, ils jouent de plusieurs instruments, composent des morceaux, déchiffrent à première vue (2). »

Gounod avait dix-neuf ans lorsqu'il assista à une répétition de la symphonie *Roméo et Juliette,* encore inédite, et que Berlioz allait faire exécuter, peu de jours après, pour la première fois. « Je fus tellement frappé, raconte Gounod, par l'ampleur du grand finale de la *Réconciliation des Montaigus et des Capulets,* que je sortis en emportant tout entière dans ma mémoire la superbe phrase du Fr. Laurent : « Jurez tous par l'auguste « symbole! » — A quelques jours de là, j'allai voir Berlioz, et, me mettant au piano, je lui fis entendre la dite phrase entière. — Il ouvrit de grands yeux, et, me regardant fixement : « Où « diable avez-vous pris cela? » me dit-il. — « A l'une de vos « répétitions », lui répondis-je. — Il n'en pouvait croire ses oreilles (3). »

La mémoire musicale ne se rencontre pas seulement chez les compositeurs. M. le Dr Maurice de Fleury racontait, à la séance du 6 juin 1902 de la *Société de Psychologie,* le fait suivant : « Je ne suis pas musicien, en ce sens que je manque tout à fait de culture technique : je ne sais pas lire les notes de la gamme, et je distingue mal la clé de *sol* et la clé de *fa.* J'ai cependant pour la musique un grand amour, hérité d'une mère qui est bonne musicienne. Je suis doué, en outre, d'une mémoire musicale naturelle particulièrement heureuse, beaucoup plus puissante que ma mémoire visuelle ou que mes autres mémoires auditives. C'est ainsi que, pour les avoir entendues

(1) *Mozart, l'Homme et l'Artiste,* par W. Wil er, Paris, Charpentier, 1880.
(2) *Mémoire et Imagination,* c. III, p. 46, Paris, Félix Alcan, 1895.
(3) *Préface* de Gounod *aux Lettres intimes de Berlioz,* Paris, Michel-Lévy, 1885.

cinq ou six fois, je sais par cœur, chant et orchestre, des partitions aussi touffues que les trois actes de la *Walkyrie* ou le second acte de *Tristan* (1). »

Il y aussi des auditifs parmi les *littérateurs* et les *romanciers*. Legouvé entendait la voix des personnages qu'il mettait en scène ; à chaque phrase qu'il écrivait, la voix frappait son oreille ; les intonations des auteurs résonnaient sous sa plume. Il était auditeur, tandis que Scribe était spectateur (2).

Dickens, au dire de son biographe, serait un auditif. Il aurait raconté à ce dernier qu'il entendait ses personnages. Ces cas ne sont pas rares.

Les *grands calculateurs* sont ordinairement des visuels. Jacques Inaudi fait exception : c'est un auditif. Son cas a été particulièrement étudié de 1892 à 1893 à l'Académie des Sciences et au laboratoire de Psychologie physiologique de M. Alfred Binet. Ces études ont été consignées dans la *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs* (3).

A la Commission nommée par l'Académie des Sciences pour examiner sa mémoire, Jacques Inaudi déclara sans hésiter qu'il ne se représentait aucun chiffre sous une forme visible. « J'entends les nombres, dit-il, et c'est l'oreille qui les retient. Je les entends résonner à mon oreille, avec mon propre timbre de voix, et cette audition intérieure persiste chez moi une bonne partie de la journée. » Une autre fois, répondant à une question de Charcot : « La vue ne me sert de rien, affirma-t-il, je ne vois pas les chiffres ; je dirai même que j'ai beaucoup plus de difficulté à me rappeler les chiffres, les nombres, lorsqu'ils me sont communiqués écrits que lorsqu'ils me sont communiqués par la parole. Je me sens fort gêné dans le premier cas. Je n'aime pas non plus écrire moi-même les chiffres ; les écrire ne me servirait pas à les rappeler. J'aime beaucoup mieux les entendre (4). » Ces déclarations ne laissent aucun doute

(1) *Bulletin de l'Institut général psychologique*, Société de Psychologie, communication sur « l'Esthétique en tant que phénomène de Mémoire », décembre 1902, p. 234.

(2) Voir *Revue de Philosophie*, mon article sur « les Images visuelles », t. II, p. 706.

(3) *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, par Alfred Binet.

(4) *Op. cit.*, c. v, p. 54, Paris, Hachette, 1894.

sur le caractère des images employées par Inaudi dans ses calculs : il se sert principalement d'images auditives.

Les *Joueurs d'échecs,* généralement visuels, font quelquefois usage des représentations de la vue. « En récapitulant les coups joués, dit l'un d'eux, comme cela devient parfois nécessaire, je me sens aidé de temps à autre par le souvenir de la voix de celui qui m'a indiqué les coups ou par le souvenir de ma propre voix (1). »

En résumé, il y a des images auditives, il existe même un type auditif.

2° Les *hallucinations auditives.* — Les images auditives jouissent, comme les images visuelles, de la propriété de se réaliser. Les hallucinations de l'ouïe sont fréquentes chez les aliénés, plus fréquentes que celles de la vue.

A un premier degré, l'halluciné entend des bruits, chuchotements, sifflements, etc. A un deuxième degré, une voix murmure à son oreille une ou deux paroles qui lui paraissent bizarres et ordinairement injurieuses. A un troisième degré, ce sont des phrases et enfin des discours qu'il entend.

Les voix peuvent venir de l'extérieur, d'une cheminée, d'un coin de l'appartement, de la maison voisine, de la terre, du ciel. Elles viennent souvent de l'intérieur, de la tête, du ventre, de l'estomac. « Monsieur, nous disait un jour un aliéné, il se passe là, nous montrant son estomac, de singulières choses : j'entends continuellement une voix qui me parle, m'adresse des menaces, des injures. » Et toute la journée, il inclinait la tête pour écouter (2). Une femme bretonne que j'ai pu étudier dans le « Quartier des Mystiques » d'un Asile — quels mystiques ! — est en conversation continuelle avec Dieu, Jésus-Christ, la Sainte Vierge, saint Joseph. Ces voix se font entendre tantôt dans le mur, tantôt dans le pied droit, tantôt dans le pied gauche, dans les mains, dans l'estomac, dans la tête, dans tous les organes importants. Elles parlent alternativement le français et le breton.

(1) Binet, *op. cit.*, c. viii, p. 317.
(2) Brierre de Boismont, *op. cit.*, c. iv, p. 85.

C'est, en effet, un des caractères de l'hallucination auditive, que les voix peuvent se servir successivement des langues familières à l'halluciné. Un malade entend des voix dans toutes les langues de l'Europe : une seule est entendue moins distinctement, parce qu'elle emprunte la langue russe qu'il ne parle pas aussi facilement que les autres.

Il arrive que l'halluciné entend non pas une voix, mais un grand nombre de voix. D'ordinaire, elles se rangent vite en deux groupes : celles qui lui disent des choses raisonnables, qui le consolent, et celles qui l'accusent et l'injurient. « Au travers de ces différentes voix, le malade distingue très bien celle d'une dame qui lui répète de prendre courage et d'avoir confiance (1). »

Les voix parlent entre elles, elles parlent de l'halluciné à la troisième personne et s'adressent à lui à la deuxième. L'une de ces voix lui vole sa pensée : « Une voix dit toujours ce que je pense. » L'hallucination auditive entraîne, dans ce cas, un commencement de dédoublement de la personnalité.

Les hallucinations auditives, pareilles aux hallucinations visuelles, ont tous les caractères de la réalité. Le sujet distingue non seulement la direction, mais encore le timbre, l'intensité et la hauteur des voix. Les représentations de l'ouïe, en se réalisant, accusent à nouveau la parenté de l'imagination avec la sensation.

3° Les *rêves auditifs*. — Dans le rêve ordinaire, ce sont les images visuelles qui dominent. Les images auditives y sont plus rares. Il y a même des rêves que nous croyons auditifs et qui se produisent sans image auditive proprement dite.

« Si nous examinons avec quelque attention, écrit Max Simon, les rêves où se tiennent des discours en notre présence, ceux où nous parlons nous-mêmes, nous ne tardons pas à reconnaître que dans beaucoup de ces rêves il n'y a véritablement pas d'image auditive. Nous comprenons le personnage avec lequel nous nous entretenons, mais nous ne l'entendons pas ;

1. Brierre de Boismont, c. iv, p. 82.

souvent encore nous nous faisons comprendre nous-mêmes, mais nous n'avons pas conscience, — cette singulière conscience du rêve — du son de nos paroles : il n'y a donc pas image auditive. Je ferai remarquer qu'en présence de cette particularité, on ne peut s'empêcher de se rappeler ces aliénés qui prétendent qu'on leur parle par la pensée (1). » Max Simon cite un cas personnel de ces sortes de rêves. Il était dans une salle immense, un professeur âgé développait devant un nombreux auditoire des considérations sur les théories physiques de l'époque. « Un tableau noir était couvert de figures et de calculs, que continuait à tracer le personnage de mon rêve. Je suivais l'exposition du problème, je voyais ses gestes ; cependant je n'entendais aucune parole, et, dans mon rêve, j'avais conscience de ce silence ; mais, comme il arrive si souvent dans les songes, cette singularité me paraissait une chose toute naturelle. Je le répète, on ne saurait voir dans le songe que je viens de rapporter un rêve auditif ; il s'agit simplement d'un rêve intellectuel, d'un rêve constitué par des images-signes et accompagné d'images visuelles (2). »

Il y a cependant des rêves où l'image auditive est réellement perçue. Max Simon, dont le livre appartient à une époque où l'existence de l'image auditive était encore contestée, n'en donne pas d'exemple. En voici un où se manifeste presque exclusivement l'audition mentale. « Mme X....., pendant la guerre, se rencontre avec un corps de l'armée ennemie, musique en tête. Elle rentre dîner comme d'habitude et se couche assez tard. Le matin à son réveil elle dit à son mari : « As-tu entendu, « ont-ils fait un bruit toute la nuit avec leurs trompettes et « leurs cors de chasse ? » On lui affirme qu'il n'y a rien eu de pareil et qu'elle n'a pu rien entendre. Elle persiste dans sa conviction, et ce n'est qu'après les plus grands efforts qu'on parvient à la persuader (3). »

(1) *Le Monde des Rêves*, par P. Max Simon, c. I, p. 6, deuxième édition, Paris, Baillière, 1888.

(2) Page 7.

(3) Faure : *Études sur les rêves morbides. Rêves persistants. Archives générales de médecine*, mai 1876. Cité par MM. Vaschide et Piéron : *La Psychologie du rêve*, III, p. 46, Paris, Baillière, 1902.

Ce rêve n'est pas entièrement normal. Sans doute le sujet est resté lucide et raisonnable, il sait qu'il a été le jouet d'un rêve, mais la sensation éveillée dans le sommeil ne l'a plus quitté. La plupart des observations concernant les rêves auditifs portent sur des aliénés. Il en est de même des observations qui se rapportent à l'influence des images auditives dans les hallucinations hypnagogiques. Normalement, le sens de l'ouïe s'endort le dernier, si même il s'endort jamais complètement. Il est sujet cependant à ces embryons de rêves qui précèdent le sommeil proprement dit. On s'entend appeler par son nom, on croit reconnaître l'accent de la voix qui parle, la personne qui nous appelle.

4° *Pathologie des images auditives.* — La psychologie morbide a révélé la complexité de l'imagination auditive. La *surdité verbale* et la *surdité musicale* représentent les principales analyses ou dissociations opérées par la maladie dans le groupe des images auditives. Les malades chez qui on les observe ne sont pas sourds, l'organe auditif est intègre, mais ils sont dans l'impossibilité de comprendre la signification de la parole entendue, semblables à celui qui entend parler dans une langue dont il ne connaît pas un mot (1). Nous ne savons s'il existe des cas de perte totale des images auditives. Les cas de pertes partielles ne sont pas rares.

Une des meilleures observations publiées sur la *surdité verbale* est celle de Giraudeau (2). Nous l'empruntons au livre de Bernard sur l'*Aphasie* (3).

Lorsqu'on demande son nom à Bouquinet Marie, « elle relève la tête, mais ne répond pas. Interpellée de nouveau, elle répond : « Que me dites-vous ? » A la même question, elle dit : « Je ne

(1) Wernicke : *Die aphasische Symptomen complex*, Breslau, 1874. — A. Kussmaul : *Les Troubles de la parole*, traduction française du Dr Rueff, Paris, Baillière, 1884. — J. Seppili : *La Surdité verbale ou aphasie sensible. Rivista sperimentale di Freniatria*, 1884, fascicolo I.

(2) *Revue de Médecine*, 1882, t. II, p. 446.

(3) Bernard : *De l'aphasie et de ses diverses formes*, deuxième édition, c. v, p. 137, Bureaux du *Progrès médical*, Paris, 1889.

« comprends pas. » Si l'on attire de nouveau son attention, elle répond correctement : « Bouquinet Marie. »

« Si on lui demande ensuite « depuis combien de temps elle est « malade », la même difficulté de compréhension se produit ; elle répond cependant à la longue : « Depuis trois mois. »

« Si on la prie aussitôt après de donner son adresse, elle dit : « Peut-être depuis trois mois et demi. »

« Interrogée ensuite sur sa profession, elle nous présente les ordonnances du médecin qui l'a traitée en ville et ajoute : « Une « poudre blanche. »

Dès que l'attention des malades se fatigue, il leur devient plus difficile et parfois absolument impossible de comprendre les questions. Ils prennent un air de surprise, ou bien ils font toujours les mêmes réponses. Un malade répond invariablement : « Boulevard de Grenelle, 131. » Un autre donne des réponses plus variées, mais sans rapport avec les demandes.

« Bonjour, comment allez-vous ?

— Je me porte très bien, je vous remercie.

— Quel est votre âge ?

— Cela va bien, merci.

— Voulez-vous dire comment je m'appelle, comment j'entends ?

— Je voudrais savoir quel est votre âge ?

— Justement je ne le sais pas, comment je l'entends appeler. »

La *surdité musicale* n'a pas été aussi bien étudiée que la surdité verbale. Les personnes qui en sont atteintes comprennent les mots, mais non les sons musicaux.

Grant Allen a publié dans *Mind* (1) une observation curieuse. Le sujet, un jeune homme d'environ trente ans, est « totalement incapable de distinguer deux notes d'un piano ou d'un chant, par exemple *ut* et *mi* ou *la* dans la même octave. Si l'intervalle devient très grand, par exemple de ut^1 à ut^2 ou à la^3, alors il perçoit une différence. Si l'on chante devant lui une gamme et qu'on lui demande de la répéter, les sons qu'il émet n'ont entre eux aucun rapport musical. Si l'on parcourt toutes

(1) *Mind*, avril 1878, analysé dans la *Revue philosophique*, 3e année, t. V, p. 574-575.

les touches d'un piano, d'une extrémité à l'autre de l'instrument, il ne saisit aucune différence entre un son et le son voisin ; les contrastes sont trop faibles pour être saisis par son oreille. Il entend aussi bien que les autres personnes ; et même, dans le son musical, ce qui le frappe le plus, c'est le bruit concomitant (dans le violon, le son des cordes sous l'archet ; dans l'orgue, le bruit de l'air dans le soufflet). Au point de vue esthétique, il est fermé à tout plaisir musical ; un concert n'est pour lui qu'un long ennui. En revanche, il a une oreille délicate pour la mesure en poésie. » Il a tenté à plusieurs reprises de prendre des leçons de musique, mais avec un insuccès complet. Son père était dénué comme lui de toute aptitude musicale ; l'une de ses sœurs a une occlusion de l'oreille droite. Grant Allen se demande si cette surdité musicale provient des organes périphériques ou des centres nerveux. On croit communément aujourd'hui que les imperfections et les maladies de l'audition mentale ont leur principale cause dans un défaut des centres corticaux.

Pourquoi les cas de surdité musicale sont-ils plus rares que les cas de surdité verbale ? Cela tient sans doute, si l'on en croit Stumpf [1], à ce que les sons musicaux sont organisés plus profondément que les mots. Des trois catégories d'images auditives, celles des bruits, des sons musicaux et des mots, qui semblent former une stratification, les images auditives des bruits sont les plus persistantes ; viennent ensuite celles des sons musicaux et enfin celles des mots. Un enfant de quatorze mois peut monter la gamme avec une correction parfaite. Certains idiots, dont tout le vocabulaire se réduit à quelques mots, sont capables de chanter.

Il nous reste à étudier le rôle des images auditives dans la parole intérieure.

II. — La parole intérieure.

Il existe sur la nature de la parole intérieure deux opinions, représentées : l'une, par Victor Egger, un auditif ; l'autre, par

1. *Tonpsychologie*. Leipzig, S. Hirzel, 1883.

Stricker, un moteur. Pour le premier, la parole intérieure consiste en une image auditive ; pour le second, en une image motrice.

Nous en empruntons la description à la belle monographie de Victor Egger : *La Parole intérieure* (1). Quand nous lisons tout bas, nous traduisons l'écriture en parole intérieure ; quand nous écrivons en silence, la main obéit, c'est la parole intérieure qui dicte. Cette parole « ne s'entend pas ; elle est réelle pourtant ; mais le bruit qu'elle fait, ce n'est pas l'oreille qui l'entend, c'est la conscience qui le connaît ; il n'agite pas l'air qui nous entoure, il reste immobile en nous ; ce n'est pas la vibration d'un corps, c'est un mode de moi-même. Ce bruit est vraiment une parole ; il en a l'allure, le timbre, le rôle ; mais c'est une parole intérieure, une parole mentale, sans existence objective, étrangère au monde physique, un fait psychique (2). »

Il ne faut pas confondre cette sorte de parole avec le λόγος ἔσω, le λόγος ἐν τῇ ψυχῇ d'Aristote, ni avec le *verbum mentis* de l'École, qui sont des déterminations de l'intelligence proprement dite.

La parole intérieure est un accompagnement sensible de la pensée.

Quand nous sommes vraiment seuls et que nous nous rappelons ce que nous avons lu ou entendu, une voix que nul autre que nous-mêmes ne peut entendre nous redit nos sentiments. Quand nous réfléchissons sur des sujets nouveaux, on s'aperçoit moins bien de la présence de la parole intérieure, mais elle s'y trouve cependant accompagnant et exprimant la pensée. Quelquefois même, elle se révèle avec une certaine intensité : « c'est le soir, quand la lampe est éteinte, quand nous avons renoncé pour un temps à l'activité réfléchie, à l'intelligence raisonnable, à la conscience ; nous avons abdiqué, nous demandons à jouir du repos... mais le sommeil réparateur se fait attendre ; tourmentés par l'insomnie, nous ne pouvons *faire taire* notre pensée ; nous l'entendons alors, car elle a une voix, elle est accompagnée d'une parole intérieure, vive comme elle,

(1) *La Parole intérieure*, par Victor Egger, Paris, Germer-Baillière, 1881.
(2) C. I. p. 2.

et qui la suit dans ses évolutions ; non seulement nous l'entendons, mais nous l'écoutons, car elle est contraire à nos vœux, à notre décision, elle nous étonne, elle nous inquiète ; elle est imprévue et ennemie ; nous cherchons à la combattre, à la calmer, à la détourner, pour l'éteindre, sur des objets indifférents (1) ».

La parole intérieure n'est pas complètement absente, même quand nous parlons à haute voix ou que nous écoutons autrui. Elle ne se tait qu'à demi et par intervalles. Nous l'entendons quand nous reprenons haleine aux points et aux virgules, elle rappelle les mots qui précèdent et dicte ceux qui vont suivre, elle sert de *souffleur* à la parole extérieure ; elle souffle de même, si l'orateur que nous écoutons balbutie, elle complète les mots, corrige les *lapsus*. Elle ne se repose entièrement que si nous écoutons sans distraction aucune.

Il n'est pas possible de mesurer la durée de la parole intérieure pendant une journée. Il semble bien qu'en général elle occupe plus de place que la parole extérieure. « L'homme qui parle six heures par jour est, de l'aveu de tous, amis ou ennemis, un bavard ; accordons-lui huit heures de sommeil ; il reste dix heures par jour pendant lesquelles il médite en silence, réduit, non sans regret peut-être, à la parole intérieure. Que dire du méditatif, du taciturne, sans parler ici ni du berger, ni du chasseur à l'affût, ni du pêcheur à la ligne, ni du veilleur de nuit, ni du trappiste (2) ? » La parole intérieure occupe donc tous les vides laissés par la parole extérieure et joue un rôle de première importance dans notre vie psychologique.

La parole intérieure est-elle une image auditive ou une image motrice ?

Avant Victor Egger et Stricker, cette question avait donné lieu à une intéressante discussion entre Alexandre Bain et Charlton Bastian.

Bain, qui semble être un moteur, prétendait que lorsque

(1) *Loc. cit.*, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 8.

nous lisons les lettres de l'alphabet, nous n'avons conscience que d'une série d'articulations. Il ne niait pas la coexistence d'une série d'images auditives, mais il estimait que le fond est constitué par des images d'articulation (1).

Bastian, un auditif, soutenait, au contraire, que « le souvenir des impressions auditives est tout et que celui des articulations n'est rien (2) ».

Victor Egger reconnaît que le type auditif n'est jamais pur. « Ce que je nie, dit-il, c'est que l'image tactile soit un élément nécessaire de la parole intérieure et doive, en conséquence, entrer dans la définition de ce phénomène ; *d'ordinaire, elle est absente.* » Sans doute, chez l'enfant, les représentations tactiles et sonores sont naturellement associées. Mais l'attention ne tarde pas à les dissocier pour se porter exclusivement ou presque exclusivement sur la représentation sonore. C'est que « le son est peut-être plus agréable à l'âme que le *tactum* buccal », et surtout, « c'est que la parole d'autrui n'est pour nous qu'un son : quand l'enfant commence à parler, il n'invente pas la parole, il imite celle qu'il entend, il veut *faire comme les autres ;* le son est donc le but, le mouvement buccal n'est que le moyen ; or, il est de règle que, dans une série de fins et de moyens, l'attention porte de préférence sur le phénomène final (3) ».

Victor Egger explique ensuite un idéogramme égyptien qui pourrait faire croire qu'à l'époque où fut inventée en Égypte l'écriture idéographique, la parole intérieure n'était qu'un phénomène buccal. Un homme est accroupi ; le bras gauche pend inactif le long du corps, l'autre porte à la bouche les doigts de la main droite. Or, cet idéogramme signifie, d'après Maspero (4), « toutes les actions : 1° de la bouche, 2° de la pensée ». Victor Egger observe que si les créateurs de l'écriture idéographique ont

(1) A. Bain : *Les Sens et l'Intelligence* (trad. Cazelles), pp. 297-298 et 305.

(2) Deux articles de Ch. Bastian dans la *Fortnightly Review*, 1er janvier 1869 ; dans le *Medical and chir. Review*, janvier et avril 1869. — Réponse de Bain dans la *Fortnightly Review*, avril 1869. — Cité par M. Ribot, *Revue philosophique*, 1879, p. 381.

(3) *La Parole intérieure*, ouv. cité, c. II, § 5, pp. 82-83.

(4) Maspero : *Histoire ancienne de l'Orient*, p. 395.

localisé la pensée dans la bouche, c'est à cause des rapports de la pensée avec la parole et de la parole avec la bouche (1).

Il essaie enfin de prouver sa thèse par des considérations linguistiques, tirées de l'évolution des voyelles et des consonnes. D'un côté, les voyelles n'ont pas la fixité des consonnes ; de l'autre, la sensation buccale est extrêmement faible pour les voyelles, et, au contraire, très vive et distincte pour les consonnes. Il en résulte que si les voyelles n'étaient remémorées que sous forme tactile, c'est-à-dire sous une forme où elles sont à peu près indiscernables les unes des autres, leur mobilité serait presque illimitée, elles ne persisteraient pas intactes durant une seule génération et l'écriture à ses débuts aurait négligé de les noter. La lenteur de l'évolution des voyelles et celle beaucoup plus grande de l'évolution des consonnes ne s'expliquent pas uniquement par les images tactiles, elles font ressortir l'importance des images sonores. Il est des cas, conclut Victor Egger, où l'image sonore s'accompagne d'une image tactile discernable à la conscience ; mais ce sont des cas exceptionnels (2).

Stricker, professeur à l'Université de Vienne, s'efforce, lui, de ramener au mouvement toutes les formes du langage intérieur : *parole, audition, musique* (3).

Quand il évoque dans sa mémoire quelque vers bien connu, il sent, s'il fixe son attention sur ses organes d'articulation, qu'il parle intérieurement. Les lèvres sont closes, les dents presque entièrement rapprochées, la langue même est immobile ; dans ses organes vocaux il n'arrive pas à découvrir la moindre trace de mouvement. Et cependant il lui semble qu'il « prononce le vers auquel il pense ». Toutes les fois que sa pensée se traduit en mots, le même phénomène se reproduit. Lorsqu'il pense à quelque mélodie populaire, il éprouve un

(1) *Loc. cit.*, p. 84.

(2) *Ibid.*, p. 88-89.

(3) *Du Langage et de la Musique*, par S. Stricker, traduit de l'allemand par Frédéric Schwiedland, Paris, Alcan, 1885. L'édition allemande avait pour titre : *Etudes sur le Langage*. L'auteur, en vue de la traduction française, a fait diverses additions qui ont obligé à modifier le titre primitif. — *Studien über die Sprachvorstellungen*, in-8°, Vienne, Braumüller, 1880.

sentiment particulier dans le larynx, il chante intérieurement. Pour faire disparaître le sentiment qu'il a de parler ou de chanter, il doit cesser — ce qui ne lui réussit pas toujours — de « penser en mots ou en mélodie (1) ».

Et d'abord la *parole intérieure* est pour Stricker une série d'articulations. Les consonnes, les voyelles et les mots sont pour lui des images motrices.

Quand il pense à la lettre, ou plutôt au son B (e), il ressent un mouvement très net « dans les deux lèvres ». Pour le son D (e), le mouvement est au bout de la langue. Pour le son K (a), à la base de la langue. Pour le son F (e), dans la lèvre inférieure. Les voyelles évoquent aussi des images motrices, mais moins nettes, par suite du manque de solidité de leurs conditions physiologiques (2). Les mots représentés consistent en des images motrices ; Stricker fait remarquer qu'il possède surtout les images motrices des consonnes initiales d'un mot : dans *pater* et *mater,* il n'a qu'un sentiment très net, celui de *P* et celui de *M*. Cependant s'il va lentement en fixant l'attention, il a le sentiment des autres lettres.

L'*audition* est, comme la parole intérieure, une série d'articulations. Stricker ne peut écouter un discours sans articuler intérieurement tous les mots qu'il entend. S'il reste passif, si aux images auditives il n'associe pas les images motrices correspondantes, il est comme dans un rêve, tout est fuyant. C'est surtout par l'ouïe qu'il a appris la plus grande partie des mots qu'il sait, ainsi que deux langues, l'italien et l'anglais. Et cependant « je ne pense jamais, dit-il, mes propres pensées par images auditives, mais seulement par représentations motrices ». S'il pense en italien ou en anglais, il ne fait « que reproduire des représentations orales motrices (3) ».

La *musique* consiste également en des sons articulés. « Ma pensée en sons musicaux, dit Stricker, correspond exactement à ma faculté de chanter. Les sons que je ne peux chanter qu'en fausset, je me les représente aussi par la pensée avec les sentiments

(1) *Introduction*, p. 1-8.
(2) C. II et III.
(3) C. IX, p. 75.

particuliers du larynx qui correspondent à mon fausset. Les sons que je ne peux plus chanter, je ne me les représente pas non plus quand je chante intérieurement. Quand je pense à quelque mélodie qui comprend plus de sons que je n'en puis produire, je fais en pensée ce que je fais en chantant : je quitte l'octave que je ne puis continuer pour monter ou pour descendre à une autre (1). » Notre auteur, dans la première édition de son livre, hésitait à affirmer positivement que les images musicales sont des images motrices, d'excellents musiciens lui ayant déclaré qu'ils ne sentaient rien au larynx quand ils pensaient à de la musique, mais qu'ils éprouvaient un sentiment distinct aux oreilles. Il prit des leçons de musique pour pouvoir contrôler par des observations personnelles les dires de ces musiciens. Après cinq années d'exercices de violon et de piano, il put s'exprimer sur les représentations musicales avec plus de précision. Dans l'édition française, il fit connaître le résultat de ses recherches. Il ne niait pas le rôle des images auditives, mais il soutenait que « d'ordinaire nous nous souvenons des mélodies au moyen des muscles (2) ».

M. Fr. Paulhan et surtout le professeur et musicien Stumpf protestèrent contre les assertions paradoxales du naturaliste viennois. « Il peut certainement arriver, disait Stumpf, que le souvenir de certaines actions musculaires persiste, tandis que le souvenir des sons qui en résultent s'efface. Mais de pures idées musculaires de ce genre ne peuvent pas plus être appelées souvenirs mélodiques, que ne pourrait l'être le souvenir d'exercices gymnastiques (3). »

Cette discussion n'a guère plus d'intérêt aujourd'hui, où l'on s'est tant occupé de psychologie individuelle. Ce qui est

(1) C. XIV, p. 107.

(2) *Loc. cit.*, p. 109.

(3) M. Fr. Paulhan entama la discussion, *Revue philosophique*, t. XVI, p. 407-412. Il ne connaissait les travaux de Stricker que par l'analyse faite par M. Ribot des *Studien über die Sprachvorstellungen*, *Revue Philosophique*, t. XVI, p. 188. Stricker répliqua, *Revue philosophique*, t. XVIII, p. 685-691. — Le Dr Stumpf, dans sa *Tonpsychologie* Leibzig, S. Hirzel, 1883), parue avant l'édition française du *Langage et de la Musique*, semblait favorable aux idées de Stricker. Mais après l'apparition de l'édition française, où Stricker se réclamait de lui, il s'en déclara l'adversaire, *Revue philosophique*, t. XX, p. 617-619. Stricker fit une vive réplique, *Revue philosophique*, t. XXII, p. 1-30.

un paradoxe pour un auditif peut être une vérité pour un moteur.

Sans doute, Charcot s'est trompé quand il a distingué, à propos de la mémoire verbale, les trois types visuel, auditif et moteur. On sait, d'après de nombreuses expériences, que le même sujet n'a pas une manière uniforme de se représenter tous les mots. Il se sert pour les uns d'images visuelles, pour d'autres d'images auditives, pour d'autres enfin d'images motrices. « La table de multiplication, écrit M. Van Biervliet, chez presque tous les sujets que j'ai pu observer, se retient par l'oreille ; l'orthographe usuelle et la structure interne des mots sont retenues presque toujours par les centres moteurs ; lorsque le sujet doute s'il faut un ou deux *p* à *apercevoir,* il écrit rapidement le mot sans regarder (1). » Ordinairement, quand nous voulons nous représenter un mot, les trois centres de l'écorce du cerveau qui président à la fonction du langage réagissent symétriquement : le centre des images motrices d'articulation, dans le pied de la troisième frontale ; le centre des images auditives verbales, à la partie postérieure de la première et de la deuxième temporales ; enfin, le centre des images visuelles verbales, dans le pli courbe. — Mais il reste établi qu'il y a de profondes différences individuelles et que, selon le genre d'imagination et de mémoire, c'est tantôt l'image visuelle, tantôt l'image auditive, tantôt l'image motrice qui prédomine.

En général, la représentation des mots est auditivo-motrice. L'enfant entend les mots et essaie de les répéter ; c'est par des sensations auditives et motrices qu'il les apprend. Il se les représente de même, par des images sonores et des images d'articulation.

Tels sont les rapports de l'image auditive avec la parole intérieure : elle est toujours présente, souvent même elle occupe le premier plan. Son rôle est également considérable dans l'ensemble de la vie psychologique, surtout chez certains individus. Elle a les traits essentiels de l'imagination. Comme l'image visuelle, elle tend à se réaliser, à se *jouer*. Issue de

(1) *Causeries psychologiques*, 2e *Le Problème de la Mémoire*, p. 62, Paris, Alcan, 1902.

la sensation auditive, elle reste toujours inclinée plus ou moins vers son point d'origine et le son qu'elle représente possède, aussi bien que celui de la sensation, un timbre, une intensité, une hauteur. En un sens, l'image auditive est moins concrète que l'image visuelle, puisqu'elle n'est déterminée que dans le temps ; mais, dans un autre, par ses sonorités, elle est aussi matérielle : tout y est individuel et relatif.

Les images motrices possèdent les mêmes caractères.

(*A suivre.*

E. PEILLAUBE.

LES CAUSES D'APRÈS ARISTOTE

D'après Ed. Zeller, la distinction des quatre causes ne serait fondée qu'en apparence (1). A son gré, la forme et la fin ne font qu'un : la forme d'un être est son « acte » ; et cet « acte » est aussi sa fin. D'autre part, il n'existe qu'un principe de changement qui est la forme elle-même : qu'il s'agisse d'action immanente ou d'action transitive, c'est toujours d'elle que découle toute efficience. De cette sorte, il n'y aurait en définitive que deux « causes (2) » comme il n'y a que deux « principes (3) » : la matière et la forme. C'est là d'ailleurs une réduction dont Aristote se serait rendu compte. « Dans sa définition de la nature, il distingue seulement deux causes : la cause nécessaire et la cause finale, c'est-à-dire l'influence de la matière et celle de la forme ou concept (4). » Et, lorsqu'il s'agit de l'âme humaine, il observe expressément qu'en elle la forme, la fin et la cause efficiente s'identifient réellement : l'âme, acte premier du corps, est aussi le but et le principe de son devenir (5).

Il nous semble qu'il y a quelque exagération dans cette manière de voir. Et peut-être suffira-t-il, pour rétablir la division traditionnelle, d'examiner à nouveau les textes mêmes sur lesquels se fonde la théorie d'Aristote.

(1) *Die philosophie der griechen*, II, II, 327-330, Leipzig, 1879.
(2) αἰτίαι.
(3) στοιχεῖα.
(4) Ed. Zeller, *loc. cit.*, p. 329.
(5) Aristote : *De An.*, B, 1, 415b, 9-12.

I

Tout être qui naît et meurt a d'abord deux causes. Il enferme deux éléments constitutifs qui l'ont produit par leur réunion, une matière et une forme (1) : une matière dont il est fait, une forme qui le spécifie et qui est par là même sa définition (2). De plus, comme il a commencé, son existence suppose un changement ; et ce changement ne s'explique pas tout seul. Ce n'est pas de lui-même que le bois devient lit et le marbre statue ; ce n'est pas non plus de lui-même que l'air se transforme en feu et le feu en air (3). Qu'il s'agisse d'œuvre d'art ou de choses naturelles, la matière considérée comme puissance est également indifférente à devenir ceci plutôt que cela (4) ; et par suite, elle demeure impuissante à se donner de son chef une autre forme que celle qu'elle possède déjà. Il faut qu'il y ait un troisième principe qui vienne convertir en acte ce qu'elle renferme à l'état de simple possibilité (5) ; à la matière et à la forme s'ajoute la force motrice.

Ces trois causes ne suffisent pas à fournir la raison intégrale de l'être. La matière n'est point un amas de phénomènes qui se produisent pêle-mêle. L'homme, d'ordinaire, n'engendre pas des monstres ; et l'on ne cueille pas l'olive sur des épis de blé (6) : il y a de l'ordre dans les choses. Il y en a dans le cours des astres qui se meuvent au-dessus de nos têtes. Il y en a aussi dans la suite des saisons (7) ; et c'est grâce à cet

(1) Arist., *Met.*, Z, 3, 1029ᵃ, 1-3 : μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. Τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων ; *ibid.*, H, 1, 1042ᵃ, 26-31 : *ibid.*, Λ, 3, 1070ᵃ, 12-13.

(2) Id., *De gen. et corr.*, B, 9, 335ᵃ, 29-31 : ἡ μὲν γάρ ἐστιν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή.

(3) Id., *ibid.*, B, 9, 335ᵇ, 29-33 : τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως. Δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων · οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῷον ἐξ αὑτοῦ, οὐδὲ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη ; *ibid.*, 9, 336ᵃ, 1-14 ; *Met.*, Λ, 3, 984ᵃ, 16-27.

(4) Id., *ibid.*, B, 9, 335ᵇ, 33-35 ; 336ᵃ, 1-7.

(5) Arist., *De gen. et corr.*, B, 9, 335ᵃ, 30-31 : δεῖ δὲ καὶ τὴν τρίτην ἔτι προσυπάρχειν ; *ibid.*, 335ᵇ, 7-10 ; *Met.*, Λ, 3, 984ᵃ, 25-27 : τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστι τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

(6) Id., *ibid.*, B, 6, 333ᵇ, 7-9 : τί οὖν τὸ αἴτιον τοῦ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ ἐκ τοῦ πυροῦ πυρὸν ἀλλὰ μὴ ἐλαίαν.

(7) Id., *Phys.*, B, 8, 198ᵇ, 36 ; 199ᵃ, 1-3.

ordre que la terre retrouve sans cesse son heure de se féconder, puis celle de se charger de fleurs et de fruits. Il y a de l'ordre surtout dans le règne des êtres vivants. Les plantes ne poussent point leurs racines en haut; elles les dirigent vers le sol où se trouvent les sucs appropriés à les nourrir; et quand elles se préparent à donner leur fruit, elles l'entourent de feuilles afin de le protéger contre les ardeurs du soleil et les atteintes du froid. L'hirondelle bâtit son nid avant de faire sa couvée. C'est avec une sorte d'industrie divine que l'araignée construit sa toile, l'abeille ses alvéoles, la fourmi son labyrinthe de fragiles galeries (1).

La nature est pleine de faits où l'on voit un nombre incalculable d'éléments divers concourir à la réalisation d'un plan unique, lequel concourt lui-même soit à l'éclosion soit au développement de la vie. Or, si ces faits n'étaient que de rares exceptions, on pourrait les rattacher à la cause motrice : il serait permis de les considérer comme d'heureuses rencontres, de simples coups de hasard (2). Mais ils se produisent régulièrement dans les mêmes circonstances (3). La chaleur de l'été succède toujours aux rigueurs de l'hiver; le semblable produit d'ordinaire son semblable; et, dans l'évolution d'un germe vivant, chaque organe attendu paraît juste à point et avec la forme spéciale qui lui convient (4) : les phénomènes de coordination sont constants. Et, s'ils sont tels, il devient impossible de les faire dépendre d'un principe aveugle, qui tend de sa nature aussi bien au désordre qu'à l'ordre et qui contient par là même infiniment plus de chances de produire le chaos que l'harmonie (5). Il doit donc y avoir une sorte d'idéal qui dirige l'acti-

(1) Arist., *Phys.*, B, 8, 199b, 18-30.

(2) Empédocle et les autres Mécanistes pourraient avoir raison. (*Phys.*, B, 8, 198b, 16-34.)

(3) Arist., *ibid.*, B, 8, 198b, 34-36 : ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τρόπον. Ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν.

(4) Id., *ibid.*, B, 8, 199b, 7-15.

(5) Id., *Met.*, A, 3, 984b, 11-15 : Τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δ' γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτε εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι · οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν.

vité de la cause motrice, comme il y en a un qui dirige la main de l'architecte ou celle du médecin (1). La nature suppose la cause finale au même titre que l'art lui-même (2). Toute la différence, c'est que, dans l'art, la cause finale reste extérieure à l'œuvre qui en dépend, tandis que, dans la nature, elle lui est intérieure (3). Encore cette différence n'est-elle que partiellement fondée.

II

Ainsi l'on trouve, à première vue, qu'il y a quatre espèces de causes (4). Et il semble bien que ce nombre ne puisse se réduire sous l'effort d'un examen plus approfondi. Les hésitations d'Aristote à cet égard ne sont qu'apparentes.

Il n'existe aucun moyen d'identifier la matière et la forme. Aristote affirme perpétuellement la distinction de ces deux causes; et la chose se comprend de soi. La forme est acte, la matière puissance; par là même, la forme est déterminée, la matière indéterminée. Il faut également maintenir la distinction de la forme et de la cause motrice. Sans doute, la forme est aussi cause motrice, et de deux manières : elle l'est au dedans où elle façonne la matière; elle l'est au dehors à l'égard des autres substances. Par exemple, c'est l'homme qui engendre l'homme (5). Et ces deux fonctions sont particulièrement accu-

(1) Arist., *Met.*, B, 3, 984ᵇ, 15-22 ; *Phys.*, B, 8, 199ᵃ, 3-8, 30-32.

(2) Id., *Phys.*, B, 8, 199ᵃ, 12-18 ; 199ᵇ, 29-30 : ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἕνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν φύσει.

(3) Id., *ibid.*, B, 8, 199ᵇ, 28-29 : καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν φύσει ἐποίει.

(4) Id., *Anal. Post.*, B, 11, 94ᵃ, 20-24 : ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες, μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκῃ τοῦτ' εἶναι, ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε, τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα, πᾶσαι αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται ; *Phys.*, B, 3, 194ᵇ, 23-35 ; *ibid.*, B, 7, 198ᵃ, 14-24 : ...ἐπεὶ δ' αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. *Met.*, Δ, 2, 1013ᵃ, 24-35 ; *ibid.*, Δ, 2, 1013ᵇ, 16-17 : ἅπαντα δὲ τὰ νῦν εἰρημένα αἴτια εἰς τέτταρας τρόπους πίπτει τοὺς φανερωτάτους ; *ibid.*, H, 4, 1044ᵃ, 32 et sqq. ; *De gen. an.*, A, 1, 715ᵃ, 4-7.

(5) Id., *Phys.*, B, 7, 198ᵃ, 26-27 : τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις. Ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ ; *Met.*, Z, 8, 1033ᵇ, 29-33 ; *De part. an.*, A, 1, 641ᵃ, 25-27.

sées dans ce qu'on appelle du nom d'âme; l'âme construit son corps et s'en sert comme d'un levier pour remuer ce qui l'entoure (1). Mais, si la forme est cause motrice, ce n'est pas comme forme. Considérée en elle-même, elle constitue l'essence et par là même la définition de l'être dont elle fait partie; et, de ce chef, elle mérite une place à part. La question se ramène donc à savoir si l'on doit confondre la fin avec la forme. Or, ici encore, l'identification ne peut être complète. Il est vrai de dire que la forme de tout individu et sa fin particulière ne font qu'une même chose (2) : la fin particulière d'un être donné, c'est son bien; son bien, c'est l'acte qui le spécifie, sa « première entéléchie »; sa première entéléchie, c'est sa forme (3). On arrive à la même conclusion, lorsque l'on considère en quoi consiste la fin universelle. Il faut placer à l'origine des choses une fin suprême dont l'excellence exerce sur la nature un charme éternellement vainqueur : autrement, rien ne sortirait jamais du possible; il ne se produirait jamais aucun changement. Et, par le fait même que cette fin se situe à l'origine des choses, c'est un acte pur; c'est une forme, la seule qui soit parfaite (4). Néanmoins, on peut faire ici une remarque analogue à celle que l'on a faite un peu plus haut. La fin, bien qu'ontologiquement identique à la forme, ne se confond pas avec elle de tous points. Ce n'est pas la forme considérée en soi, en tant qu'elle sert à constituer la substance; c'est la forme, en tant qu'elle sollicite le désir de la nature. Et, à ce titre, on doit la regarder comme une cause qui diffère de toutes les autres.

(1) *De an.*, B, 4, 415b, 9-12 : ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία.

(2) Id., *Phys.*, B, 7, 198b, 25-26 : τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν ἐστι; *ibid.*, B, 8, 199a, 30-32 : καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα; *Met.*, H, 4, 1044b, 36; 1044b, 1 : τί δ' ὡς τὸ εἶδος; το τί ἦν εἶναι. Τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος. Ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. *De gen. an.*, A, 1, 715a, 4-7; c'est aussi l'identification de la forme et de la fin que suppose le chapitre neuvième du second livre *De la génération et corruption*. On n'y trouve que trois causes : la matière, la forme, la cause motrice.

(3) Id. : *Met.*, Θ, 8, 1050a, 8-10.

(4) Id., *ibid.*, Θ, 8, 1049b, 23-29; 1050a, 2-3; 1050b, 6-19 : ...εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν.

III

Il y a donc bien quatre causes, quoiqu'il n'y ait que deux principes qui sont la matière et la forme. Et l'on peut voir, par la définition même de ces causes, comment elles se subordonnent les unes aux autres. La fin éternelle et universelle provoque le désir, qui meut la matière d'où sort la forme (1); de là les substances sujettes au devenir, qui deviennent à leur tour causes motrices. Le mécanisme n'arrive qu'en dernier lieu. Au-dessus du mécanisme où se sont arrêtés Leucippe et Démocrite, il y a une sorte de dynamisme psychologique qui s'interpose entre « l'acte pur » et les virtualités de la matière; ce dynamisme lui-même se couronne de finalisme : tout dérive en dernière analyse de l'attrait qu'exerce la cause première.

On retrouve ainsi la pensée d'Anaxagore, modifiée par Socrate (2), transformée par Platon. Mais cette pensée elle-même est transformée de nouveau par Aristote. A ce point de vue, ainsi qu'à beaucoup d'autres, c'est d'après le principe de continuité que se développe la philosophie grecque. Les révolutions lui sont étrangères; il ne s'y fait que des réformes, où l'on va précisant de plus en plus la même idée.

*
* *

Cette théorie des causes nous montre aussi comment la philosophie est une science et une science unique : les considérations que l'on a faites jusqu'ici nous mettent à même d'élu-

(1) Arist., *Phys.*, B, 3, 195ᵃ, 24-25 : τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι ; *ibid.*, B, 9, 199ᵇ, 34-35, 200ᵃ, 1-15 ; *De Part. an.*, A, 1, 639ᵃ, 14 : φαίνεται δὲ πρώτη, ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος ; *ibid.*, A, 5, 645ᵃ, 30 et sqq ; *Met.*, Θ, 8, 1050ᵃ, 7-11 : καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος · ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται · οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν.

(2) Voir sur ce point *Socrate*, c. VII, pp. 193 et sqq. Alcan, Paris, 1899 (*Collection des Grands Philosophes*).

cider ces deux questions dont Aristote a parlé en plus d'un endroit.

En réalité, il y a autant d'actes que de puissances, autant de formes que de matières. Et la matière elle-même se multiplie avec les individus (1) : la matière de Socrate, par exemple, n'est pas celle de Callias (2). Pareille est la façon dont se diversifie la cause motrice : c'est le corps A qui pousse le corps B; et c'est Pélée qui est le père d'Achille (3). Pris à l'état concret, éléments et causes sont particuliers ainsi que les êtres auxquels ils se rapportent; et comme tels, ils ne sont pas objet de science, vu qu'il n'y a de science que de l'universel (4). Mais on peut considérer la matière en tant que matière, la forme en tant que forme, la cause motrice en tant que cause motrice, la fin comme fin (5). Et vus de ce biais, éléments et causes sont communs à tous les individus existants et possibles : chacun d'eux est identique et universel. Or, c'est ainsi, c'est de cette façon tout abstraite que le philosophe les voit; et par là même il fait véritablement de la science.

La première question se trouve donc résolue. Et la seconde peut aussi se résoudre à la lumière de principes connus. Les deux éléments constitutifs de l'être, à savoir la matière et la forme, n'existent pas séparément, comme le voulait Platon; ce sont comme deux aspects d'une chose unique, qui est la substance. Par suite, que l'on étudie l'un ou que l'on étudie l'autre, l'objet demeure le même. C'est à la substance aussi que les catégories se rattachent, bien que d'une autre manière : Elles vont s'identifier dans ses profondeurs et n'ont de réalité que par elle. On ne peut donc pas non plus les regarder comme

(1) Arist., *Met.*, A, 5, 1071a, 27-29 : καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινήσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά.

(2) Id., *ibid.*, A, 3, 1070a, 12-13.

(3) Id., *ibid.*, A, 5, 1071b, 20-24 : ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον · ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου · ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐθείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως, σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ B τουδὶ τοῦ B A, ὅλως δὲ τὸ B τοῦ ἁπλῶς B A.

(4) Id., *Anal. Post.*, A, 30, 87b, 37-39 : αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστί ; *Met.*, Z, 15, 1039b, 27-29.

(5) Id., *Met.*, A, 4, 1070b, 17-21, 25-26 : ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία, αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες ; *ibid.*, A, 5, 1071a, 3-5, 24-27.

des êtres à part : tout ce que l'on en affirme, c'est de la substance même qu'on l'affirme. Les causes ne s'unifient pas toutes, comme les éléments et les catégories, dans une seule et même essence. Elles sont tantôt intérieures, tantôt extérieures à l'être qu'il s'agit de produire (1). Mais la substance n'en est pas moins le centre où elles convergent toutes; toutes elles concourent à déterminer son existence, à faire qu'elle soit et ce qu'elle doit être. Ce sont comme des points de vue généraux, des lieux, d'où l'on examine l'un après l'autre ses différents aspects. Et, par suite, lorsqu'on s'occupe des causes, on s'occupe encore de la substance : c'est toujours elle que l'on a en perspective (2).

Rien n'est universel et rien n'est un comme l'objet de la philosophie. A ce point de vue, ainsi qu'à celui de la noblesse, le sage a pris pour lui-même la meilleure part; la science à laquelle il consacre sa libérale activité est la plus parfaite des sciences.

Dr Clodius PIAT.

(1) Arist., *Met.*, Δ, 1, 1013a, 19-20 : Τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός ; *ibid.*, Λ, 4, 1070b, 22-23.

(2) Id., *ibid.*, Γ, 2, 1003b, 12-14 : οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν · καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν.

LE TEMPS DE RÉACTION SIMPLE
DES SENSATIONS OLFACTIVES [1]

PAR N. VASCHIDE

CHEF DE TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE DE L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES

(*Travail du Laboratoire de psychologie expérimentale de l'École des Hautes-Études.*)

I

Presqu'en même temps et indépendamment les uns des autres, *Beaunis,* en France, *Buccola,* en Italie, et *Moldenhauer,* en Allemagne, ont entrepris des recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives.

Des recherches de *Beaunis,* faites au Laboratoire de physiologie de la Faculté de médecine de Nancy, ont été exécutées sur lui-même pendant les mois de décembre 1882 et de janvier 1883; celles de *Buccola* étaient antérieures de quelques semaines; mais *Beaunis* n'a pu en avoir connaissance que plus tard, le travail de l'auteur italien communiqué en décembre 1882 à l'Institut lombard des sciences n'a été publié que dans le dernier fascicule de 1882 des *Archivio italiano per le malatie nervose,* la revue bien connue que dirige actuellement le professeur *Tamburini* (*Rivista sperimentale di Freniatria e medicina legale delle alienationi mentali*). Enfin les recherches de *Moldenhauer* ont paru en 1883 dans la quatrième livraison des *Philosophische Studien* et elles ont été faites au Laboratoire de psychologie de Leipzig du professeur *Wundt. Beaunis* signale cette coïn-

(1) Les résultats de mes recherches ont fait l'objet d'une communication au V° *Congrès international de physiologie de Turin* (17-21 septembre 1901) : *La mesure du temps de réaction simple des sensations olfactives.*

cidence dans une note additionnelle à son travail, il résume les recherches de *Buccola* et ne rappelle que vaguement le nom de *Moldenhauer*.

Cette coïncidence a eu lieu sans doute à plusieurs reprises dans l'histoire des sciences, et, si j'en ai fait mention, c'est précisément pour signaler l'indépendance d'esprit de ces trois expérimentateurs qui poursuivaient les mêmes recherches dans trois pays différents.

La question de la mesure du temps de réaction des sensations olfactives n'avait été guère étudiée jusqu'à ces auteurs ; elle constitue même de nos jours un domaine très pauvre en documents et bien loin d'être approfondi comme le sont tous les domaines sensoriels des autres sens, voire même le goût.

Avant ces auteurs, *F. Bidder* semble avoir cherché à apprécier le temps de réaction des sensations olfactives. Voici sa phrase textuelle, dont nous empruntons la traduction au travail si bien documenté du professeur *Beaunis :* « Le temps qui est nécessaire, écrit Bidder, pour la perception nette d'une substance odorante est beaucoup plus long que celui que nécessite la perception complète d'une impression visuelle ou auditive ; tandis que pour celles-ci il suffit déjà de 1/6 de seconde, pour les premières c'est à peine si en quelques secondes on a une perception nette » (1). *Bidder* ne fait pourtant aucune mention d'un travail méthodique ou des expériences suivies dans ce but.

Beaunis fait remarquer que par erreur *Vintschgau,* dans le *Handb. der Physiol. de Hermann,* troisième volume, donne comme chiffre adopté par *Bidder* 1/9 de seconde, au lieu du vrai chiffre. Le savant français constate encore que la même erreur a été reproduite aussi dans le *Dictionnaire des Sciences médicales,* article *olfaction,* probablement d'après *Vintschgau* (2).

(1) Article *Riechen* (olfaction). In *Handwörterbuch der Physiologie* de R. P. Wagner, t. II, 1845, p. 925. L'auteur de l'article est F. Bidder.

(2) H. Beaunis : *Recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives. — Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs,* I, Paris, Baillière et fils, 1884, in-8°, p. 50. — Le travail de Beaunis a été publié avant dans la *Revue médicale de l'Est*, année 1883, numéros de février, mars et avril.

II

Les recherches qu'il faut mentionner sans doute en première ligne sont celles de *Beaunis ;* son travail est consciencieux et les expériences ont été très bien conduites ; elles rappellent aux expérimentateurs un nom, dont l'activité est bien connue tant aux physiologistes qu'aux psychologues et encore présente à l'esprit, malgré sa retraite trop prématurée du champ de bataille.

Le travail de cet auteur contient, outre une minutieuse exposition des conditions expérimentales et de ses recherches sur le temps de réaction, des considérations nombreuses sur tout ce domaine de l'olfaction se rattachant de près ou de loin à la question qui nous occupe. Ainsi il fait des incursions et des applications, le plus souvent fort heureuses, dans la question de la nature des odeurs, dans celle des conditions anatomo-physiologiques de l'olfaction, dans celle de la classification des odeurs, dans celle de la fatigue olfactive, etc., et enfin dans l'étude de l'anosmie. Nous signalons seulement à titre de renseignement complet le contenu du travail de *Beaunis,* sans insister davantage, nos recherches et le but de ce travail n'étant pas autre, que celui de la mesure du temps physiologique qui s'écoule entre le moment de l'excitation sensorielle et la conscience de cette excitation et des conditions expérimentales qui concernent la psycho-physiologie de la mesure des réactions olfactives. Sur les autres questions que discute *Beaunis,* nous sommes revenus ailleurs à plusieurs reprises et plusieurs autres mémoires doivent paraître sous peu (1).

Voici la technique que cet auteur a utilisée dans ses recherches ; je lui cède la parole : « La substance odorante, liquide ou en dissolution aqueuse ou alcoolique, est placée dans un flacon bien bouché. Le bouchon est percé de deux trous qui laissent passer deux tubes coudés. L'un de ces tubes, tube A (voir la figure ci-jointe), descend jusqu'à la partie inférieure du flacon et affleure sans toucher le niveau supérieur du liquide ; l'autre

(1) Voir les travaux en collaboration avec M. Toulouse et N. Vaschide. — De l'Olfactométrie. *Bulletin de Laryngologie, Otologie et Rhinologie,* 1891.

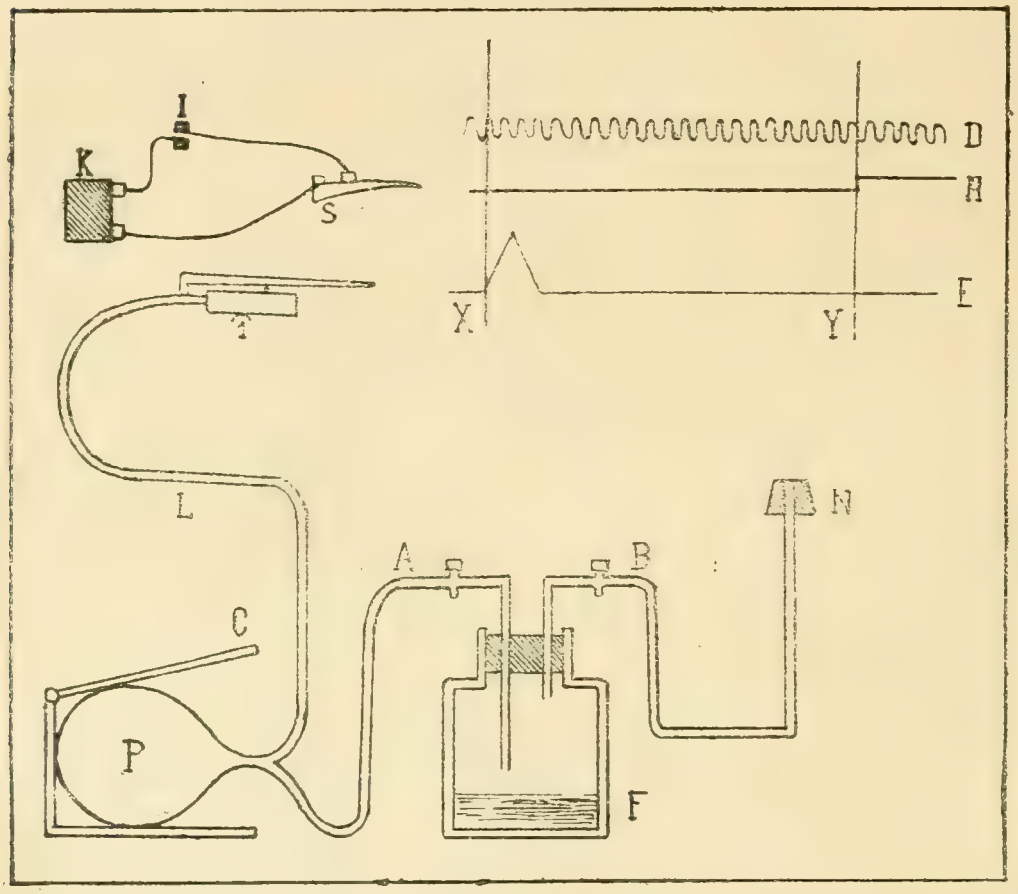
tube, B, s'arrête à la partie supérieure du flacon ; ce tube B est relié par un tube en caoutchouc avec un embout, *embout nasal*, qui s'introduit dans une des narines. L'autre tube, tube A, est mis en rapport par un tube en caoutchouc avec une poire en caoutchouc placée dans une petite boîte dont le couvercle mobile permet de la comprimer à volonté. Un robinet ou une pince à pression continue sont placés sur le trajet de chacun de ces tubes. L'appareil étant ainsi disposé, on place l'*embout nasal* dans une de ses narines et l'on fait ouvrir les deux robinets des tubes de caoutchouc par un aide. A ce moment, le flacon qui contient la substance odorante communique librement, d'une part, avec la poire en caoutchouc, de l'autre, avec la cavité nasale » (1).

A l'état normal, dans ce dispositif, *Beaunis* prétend que le sujet, prêt à se soumettre à l'expérience, ne sent aucune odeur, s'il retient sa respiration, ou même s'il continue à respirer par la bouche, moins faiblement. Se rendant compte des inconvénients provoqués par le fait de tenir la respiration en suspens, inconvénients d'ordre psychologique — l'attention étant troublée considérablement au moment de l'expérience — et surtout physiologique, toutes les expériences ont été faites par la bouche.

Pour inscrire « le moment où le courant d'air odorant arrive sur la muqueuse pituitaire », la poire de caoutchouc est munie d'un tube en Y ; l'une des branches est mise en rapport avec le flacon odorant et l'autre communique à l'aide d'un tube en caoutchouc avec un tambour enregistreur. Le levier du tambour devant se soulever à chaque pression de la poire en caoutchouc, ces deux mouvements : le soulèvement du levier et la compression de la poire, ne sont pas simultanés, il en est de même entre le moment où le courant d'air est lancé et le moment où il arrive à l'orifice nasal ; mais le retard calculé par l'auteur, après un préalable aménagement du dispositif expérimental, donnant aux tubes « une longueur telle que le début de l'ascension du levier coïncide exactement avec le moment où la substance odorante arrive au contact de la pituitaire », est une

(1) Beaunis : *Op. cit.*, p. 50.

quantité presque négligeable par rapport à la durée du temps de réaction des sensations olfactives. En effet, l'erreur probable, d'après ses calculs, ne dépasse pas 1 à 2 centièmes de seconde, ce qui conduit l'auteur à considérer le début du tracé du soulèvement du levier « comme indiquant le moment de l'excitation de la muqueuse olfactive ». (Fig. 1.)



Dispositif de l'expérience de Beaunis (d'après Beaunis), p. 56. — *A*, Tube conduisant l'air dans le flacon *F* qui contient le liquide odorant. — *B*, Tube conduisant à l'embout nasal *N*. — *P*, Poire en caoutchouc. — *C*, Couvercle mobile qui comprime la poire. — *L*, Tube de communication de la poire en caoutchouc avec le tambour enregistreur. — *K*, Pile actionnant un signal de Deprez *S*. — *I*, Interrupteur. — *D*, Vibration du diapason. — *E*, Inscription du moment de l'arrivée du courant d'air sur la muqueuse (moment de l'excitation). — *H*, Inscription du moment de la perception. — *XY*, Durée du temps de réaction. — La disposition du tracé graphique schématique est représentée à la droite de la figure.

Le graphique des soulèvements du levier avait l'avantage, aux yeux de *Beaunis*, d'indiquer, en dehors du moment (probable?) de l'excitation, la durée et la quantité d'air odorant

envoyé dans l'orifice nasal. La configuration du tracé peut donner en effet, soit par l'étendue des abcisses, soit par l'inclinaison de la courbe, soit enfin par son amplitude, des renseignements précis sur ces éléments indispensables de connaître, dans son dispositif expérimental.

Un interrupteur électrique, mis en rapport avec le signal de Desprez, servait pour enregistrer le *mouvement signal* de la *perfection olfactive*. Le retard de cette transmission lui semble négligeable, d'autant plus qu'il est le même dans toutes les expériences. Le sujet en expérience, l'auteur pressait le bouton de l'interrupteur avec le pouce de la main droite. L'intervalle entre le moment de l'excitation olfactive, soulèvement du levier, et le moment de la perfection olfactive, l'interruption du courant électrique, donne la mesure de la durée du temps de réaction. Un diapason inscripteur mesure, sur le tracé évoluant parallèlement sur le graphique du temps de réaction, la longueur, ou, en d'autres termes, la mesure de ce temps.

Beaunis justifie chaque point de sa technique avec des considérations nombreuses, que nous rappelons pour résumer complètement et faciliter au lecteur l'intelligence et la portée de ses résultats.

L'auteur rectifie d'abord une erreur, qui s'est glissée dans bon nombre d'ouvrages classiques et à laquelle il a donné lui-même asile dans sa *Physiologie* (1); à savoir que « lorsqu'on projette directement le courant d'air odorant sur la muqueuse, soit à l'aide d'un tube, soit après certaines opérations chirurgicales », on ne détermine qu'une sensation « à peine appréciable ». Il s'agit, comme on le voit, de la valeur du principe même de sa technique, quoiqu'il croie rectifier seulement « une petite erreur ». L'auteur a pu « assurer d'une façon positive que l'air chargé de particules odorantes et projeté directement sur la muqueuse nasale détermine une sensation très nette. Que dans les opérations chirurgicales s'il ne se produit, dans ces conditions, aucune sensation olfactive, il n'y a à cela rien d'étonnant pour des causes diverses, en admettant l'exactitude du fait.

(1. H. Beaunis : *Nouveaux éléments de physiologie humaine*, deuxième édition, p. 1186. Mathias Duval a énoncé la même opinion dans *Physiologie* p. 787).

Mais quand on conduit l'air par un tube, il n'en est pas de même, au moins dans la majorité des cas » (1). Dans les cas où la sensation olfactive ne se produit pas, où elle se manifeste vaguement, les causes tiennent à des considérations multiples et parmi lesquelles la fatigue olfactive, la nature des odeurs et les conditions psycho-physiologiques qui accompagnent l'expérience, jouent un rôle capital et presque exclusif.

Le tube A effleure seulement le niveau supérieur du liquide odorant, sans qu'il plonge complètement dans ce liquide à cause du bruit de *glouglou,* nuisible à l'attention du sujet en expérience et fait par le passage de l'air à travers le liquide. La sensation auditive du gazouillement, quoique possible d'être écartée par un autre bruit, comme par exemple celui d'un trembleur électrique, ou par « l'eau tombant à plein goulot d'un robinet », constituait toujours, par elle-même ou par la sensation adjointe, une source continue de distraction.

La quantité de substance odorante contenue dans le flacon suffisait largement « pour que l'air envoyé dans les fosses nasales contienne des particules odorantes en proportion suffisante pour déterminer une sensation olfactive ». La proportion d'atmosphère odorante est considérablement infime, des papiers réactifs humides ne décèlent aucune trace d'ammoniaque, d'acide acétique, ou de sulfhydrate d'ammoniaque, substances odorantes contenues dans le courant d'air expulsé par la pression sur la poire de caoutchouc. Le volume de cette poire en caoutchouc était de 80 centimètres cubes environ et ne diminuait à chaque compression que 2 à 3 centimètres cubes et dont seulement une bien faible partie arrivait dans les fosses nasales. Beaunis fait remarquer qu'il faut, « pour ces observations sur les sensations olfactives, une intensité assez grande d'attention et une certaine habitude pour bien préciser le moment de la perception » et il ajoute cette phrase, assez intéressante pour la question qui nous occupe, que : « Cette aptitude n'a du reste rien à voir avec ce qu'on désigne dans le langage usuel sous le nom de *finesse* de l'odorat » (2).

(1) H. Beaunis : *Op. cit.*, p. 55.

(2) Id., *Ibid.*, p. 57.

Beaunis fait observer encore qu'un courant d'air arrivant sur la muqueuse pituitaire, tout en déterminant, indépendamment de toute sensation olfactive, une sensation spéciale tactile, « analogue à celle que détermine un courant d'air sur la peau », ne peut être nullement confondue avec une sensation olfactive. Dans une série de recherches d'essais faites *à blanc,* utilisant le même dispositif expérimental avec la seule différence que le flacon contenait au lieu d'une atmosphère odorante de l'eau pure, il constata en effet qu'il fallait en moyenne 63 centièmes de seconde (minimum, 50 ; maximum, 81) pour apprécier ou prendre connaissance du temps de réaction d'une sensation tactile du souffle. Cette durée était supérieure donc à la durée moyenne du temps de réaction des sensations olfactives, et il n'y avait à craindre que la sensation du souffle pouvant venir à contrecarrer l'expérience. Pour prévenir toute cause d'erreur imprévue, l'auteur a provoqué dans la plupart de ses expériences une pression extrêmement faible.

Les recherches ont porté sur 11 substances odorantes et ont été faites sur lui-même (âgé de cinquante-deux ans). Toutes les expériences douteuses ont été annulées et les moyennes données en centièmes de seconde représentent la moyenne de *toutes* les expériences, moins celles-là. La pression sur la poire a été toujours faite par l'aide de l'expérimentateur afin d'éviter tout coefficient personnel qui surviendrait dans l'attente de l'expérience ; c'est dans ce but qu'il a également évité l'inspiration simple du liquide, quoique enregistrable par le pneumographe.

Voici ces résultats ; ils sont disposés d'après le tableau de l'auteur, les substances allant du temps de réaction le plus court au temps de réaction le plus long.

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
1° Ammoniaque	37,8	33	43
2° Acide acétique	46,2	43	50
3° Camphre	50,2	41	50
4° *Assa fœtida*	52,5	47	58
5° Sulfure ammonique	54,4	38	58
6° Chloroforme	56,3	40	67
7° Sulfure de carbone	59,0	45	75
8° Valériane	60,0	38	82

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
9° Menthe	63,0	45	90
10° Acide phénique.	67,0	62	76
11° Musc			
Sensation totale de souffle. .	63,0	50	81

L'auteur ne donne pas la variation de la moyenne, ni le nombre exact des expériences utilisées pour les moyennes ou des expériences annulées. Pour le musc il n'a pu obtenir aucun résultat, quoiqu'il avait augmenté notablement l'intensité du courant, et, malgré l'attention prêtée, « la sensation était toujours vague et indéterminée dans le temps, quelle que fût du reste son intensité » (1). Et l'auteur ajoute, expliquant le nombre restreint des substances odorantes employées à cause de la difficulté de ne pouvoir répéter qu'un très petit nombre de fois les expériences, qu'on ne peut préciser le moment où la sensation se produit avec la même netteté. « *La puissance de pénétration,* si je puis m'exprimer ainsi, diffère pour chacune de ces substances ; elle est au maximum, dans mes expériences, écrit *Beaunis,* pour l'ammoniaque, au minimum pour l'acide phénique, nulle pour le musc » (2).

L'auteur constate ce rapport et remarque qu'il sera difficile de répondre à cause du peu de notions que nous avons sur la nature des odeurs et se contente d'admettre une corrélation entre les diverses puissances de pénétration des diverses substances odorantes et leur temps de réaction. Il se demandait encore si, dans cette différenciation physiologique, il n'entrait pas en jeu deux éléments différents, « l'élément tactile et l'élément odorant, déterminant chacun deux sensations distinctes mais fusionnées par l'habitude, comme nous fusionnons les sensations distinctes du son fondamental et des harmoniques dans la sensation complexe du timbre » (3). Et à ce propos, il distingue trois catégories de substances odorantes :

1° Celles agissant uniquement sur les nerfs du tact ;

(1) Beaunis : *Op. cit.*, p. 53. L'ambre gris, l'encens et « même beaucoup de parfums employés pour la toilette » se trouvent par rapport à l'auteur dans les mêmes conditions que le musc.

(2) Id., *Ibid.*, p. 60.

(3) Id., *Ibid.*, p. 50, *eodem loco.*

2° Celles agissant à la fois sur les nerfs tactiles et les nerfs de l'odorat ;

3° Celles agissant uniquement sur les terminaisons olfactives, comme le musc.

Dans la première catégorie entreront l'acide carbonique et l'ammoniaque, mais avec un point d'interrogation ; dans la seconde les substances considérées communément comme odeurs (1).

Beaunis remarque encore, à propos de la puissance de pénétration et de la durée du temps de réaction des sensations olfactives, qu'elles seraient « inversement proportionnelles à l'activité odorante de cette substance ». Se rapportant aux chiffres de *Valentin* pour le minimum « de substance nécessaire pour déterminer une sensation olfactive, et si, d'après ce chiffre, on dresse un tableau de ces substances, on voit que l'ammoniaque occupe le degré le plus bas de la série, le musc le degré le plus élevé, tandis que la menthe et les corps analogues se trouvent au milieu » (2).

L'explication du fait lui paraît impossible à donner, et il n'essaye de donner ou de formuler aucune hypothèse.

Mentionnons encore, parmi les faits constatés par ses expériences, en premier lieu une asymétrie dans le temps de réaction des sensations olfactives ; voici les chiffres de l'auteur, le temps donné toujours en centièmes de seconde. Dans les expériences, l'embout nasal était placé tantôt dans une narine et tantôt dans l'autre, l'auteur ne donne aucun autre détail, ni sur le temps écoulé entre les expériences, ni les conditions physiologiques de la sensibilité olfactive des deux narines.

	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE
Ammoniaque	38,0	37,0
Camphre	45,2	73,0

(1) Sur ces données Beaunis a essayé de dresser une classification des odeurs : il distingue deux classes : 1° *les odeurs pures*, senteurs ou parfums, comme le musc et ses congénères, et 2° *les odeurs mixtes*, qui joignent à l'élément odeur « quelque chose de piquant qui les rapproche, jusqu'à un certain point, des sensations tactiles de la pituitaire », comme le chloroforme, la menthe, la valériane, etc. *Beaunis* est d'avis de réserver le nom d'*odeurs* pour cette seconde catégorie, désignant les premiers par le nom de *parfums* ou de senteurs.

(2) Id., *Eod. loco*, p. 61.

	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE
Assa fœtida	47,0	58,0
Chloroforme.	49,0	66,0
Sulfure ammonique . . .	55,8	54,5
Menthe	57,0	90,0
Sulfure de carbone . . .	57,6	60,0
Acide phénique	64,0	76,0

L'asymétrie est dans l'avantage de la narine droite, exception faite pour l'ammoniaque et pour le sulfure ammonique. L'auteur ne pense pas qu'il y a lieu d'insister sur ce fait pouvant très bien tenir à un état différent de la muqueuse qu'à une inégalité dans l'excitation des nerfs olfactifs. Cela prouve que nous avions raison de lui réclamer la sensibilité olfactive de ses deux narines, avant de nous donner l'inégalité du temps de réaction.

Une compression plus intense et plus rapide de la poire de caoutchouc diminuant le temps de réaction, qui augmentait au contraire par la fatigue, il arrivait « très vite un moment où toute sensation disparaissait ». Les mêmes phénomènes avaient lieu, mais à un degré moindre pour la sensation tactile du souffle. L'auteur ne donne aucun chiffre.

Pendant le coryza la durée du temps de réaction est considérablement ralentie ; un sujet âgé de trente ans et atteint de coryza avait comme temps de réaction pour l'acide sulfhydrique 70,70 et 100 centièmes de seconde et pour l'acide acétique 63 centièmes de seconde.

Une partie intéressante des recherches de *Beaunis* est la comparaison qu'il a faite sur lui-même entre le temps de réaction des sensations olfactives et celui des autres sensations : sensations tactiles, sensations auditives, sensations visuelles, sensations gustatives, exposant le dispositif technique de chaque exploration sensorielle.

Voici la durée du temps de réaction de ces différentes sensations en centièmes de seconde (1) :

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Sensations tactiles .	10,6	8	15
Sensations auditives .	15,9	11	23

(1) Beaunis : *Op. cit.*, p. 64-76.

		MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Sensations visuelles .		23	18	27,6
Sensations gustatives :				
Pointe de la langue	salé	—	25	71
»	sucré	—	30	85
»	acide	—	64	70
»	amer	—	200	700
Dos de la langue	salé	—	70	146
»	sucré	—	?	166
»	acide	—	165	166
»	amer	150	—	—

Analysant minutieusement et avec une connaissance profonde les périodes et les conditions qui constituent les temps de réaction, à savoir l'agent extérieur qui excite l'appareil sensitif, la transmission de cette excitation jusqu'aux centres sensitifs, l'excitation de centres sensitifs, les actes cérébraux qui transforment la sensation en l'idée d'un mouvement volontaire, l'ébranlement du centre moteur, la transmission de la motilité, l'ébranlement des terminaisons nerveuses motrices périphériques et enfin la contraction musculaire, *Beaunis* conclut que « vouloir comparer le temps de réaction de ces deux sensations — gustatives et olfactives — au temps de réaction des trois premières, c'est comparer des unités de nature différente et marcher à l'aveugle » (1). Toute comparaison, ajoute cet auteur, ne peut rien nous apprendre sur leur compte.

Mentionnons enfin les observations de Beaunis sur *les sensations olfactives simultanées* et *l'intensité comparative de ces sensations*.

Deux procédés ont été employés concurremment ; dans un premier cas, deux substances odorantes arrivaient simultanément dans la même narine, l'embout nasal de son dispositif étant relié à deux tubes venant de deux flacons différents, et dans le second, chaque odeur arrivait dans une narine différente. Les résultats sont les mêmes si, au lieu de se servir de la poire en caoutchouc, avec une différence dans l'intensité seulement, on se contente de faire simplement une inspiration énergique.

1 Beaunis : *Op. cit.*, p. 74. L'auteur ne donne pas le nombre des expériences pour ses recherches sur le temps de réaction des autres sensations.

Les résultats varient, selon qu'on inspirait simultanément : 1° deux substances odorantes ; 2° deux substances tactiles ; 3° une substance odorante et une substance tactile.

Dans le premier cas, une des substances domine et on arrive avec une extrême difficulté à distinguer la moins intense. Les substances odorantes suivantes ont été classées par l'auteur, « d'après leur intensité, chaque substance masque celle qui vient après » : *assa fœtida,* valériane, camphre, sulfure de carbone, essence de menthe, musc.

Dans le second cas, l'acide acétique et l'ammoniaque étant sentis chacun par une narine, les deux substances sont également senties, mais l'ammoniaque prédomine et, dans le troisième cas, les deux sont de même également senties.

III

Les recherches du Dr G. *Buccola* (1) — trop prématurément pris à la science psychologique à laquelle il avait apporté déjà des contributions d'une importance capitale et dont son travail : *La Legge del tempo nei fenomeni del pensiero* constitue une précieuse synthèse philosophique et biologique en même temps, — sont antérieures à celles de Béaunis à peine de quelques semaines, comme nous l'avons dit au commencement de notre travail. Faisant mention de la brochure du Dr *Buccola,* Beaunis ajoute à la fin de son travail qu'il ne pouvait en avoir aucune connaissance, « ses travaux n'ayant encore paru dans aucun recueil français ou étranger » (2).

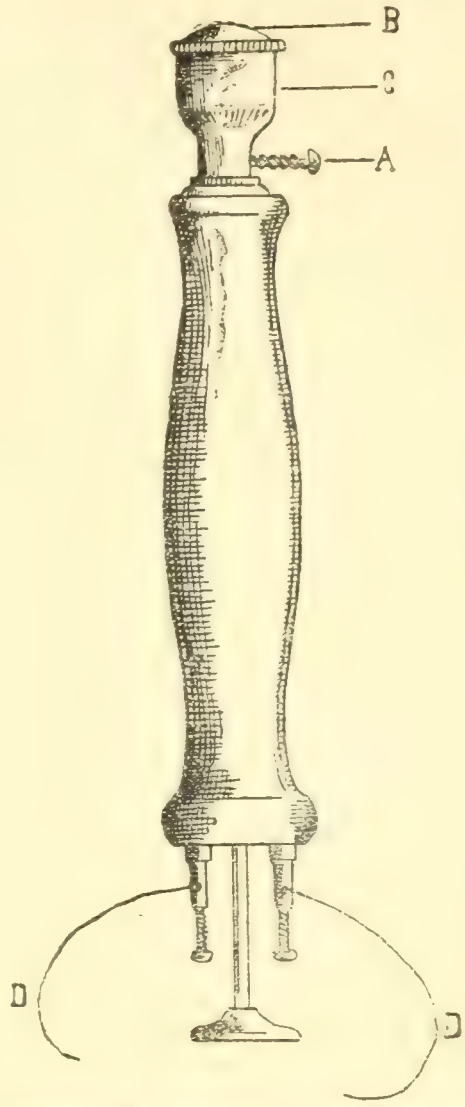
Buccola s'est servi du dispositif suivant. La substance odorante dont on se proposait de mesurer la durée du temps de réaction était imbibée dans une éponge contenue dans un espace fermé et dont le couvercle ne laissait libre le contact avec le sujet en expérience qu'après avoir appuyé sur un ressort. L'ouverture du couvercle était constituée de telle manière qu'automatiquement le couvercle était mis en contact avec deux bou-

(1) G. Buccola : *La Legge del tempo nei fenomeni del pessiero. Saggio di Psicologie sperimentale.* Milano. Dumolard, 1883, in-8°, 632 pages.

(2) Beaunis : *Op. cit.*, p. 79. La brochure dont parle Beaunis est le travail cité ci-dessus.

tons métalliques fermant alors un circuit électrique, interrompu quand le sujet accusait une perception olfactive. La durée du circuit électrique ininterrompu mesurait le temps de réaction.

Je donne ici un dessin du dispositif de Buccola, grâce à l'obligeance de mon ami le Dr *Giacchi*, de l'Institut psychiatrique de Reggio-Emilia (San Maurizio), où Buccola avait travaillé. (Fig. 2.)



Dispositif *Buccola*. — *A*, Bouton métallique. — *B*, Couvercle ne laissant libre le contact avec le sujet en expérience qu'après avoir appuyé sur le bouton *A*. — *C*, Espace contenant l'éponge imbibée. — *DD*, Fils électriques conduisant au circuit électrique.

Les recherches ont été faites sur les trois suivantes substances odorantes : l'eau de Felsina, l'essence d'œillet et l'éther acétique. *Buccola* donne, il faut se hâter de le dire, très peu d'indications sur les conditions expérimentales de ses mesures (1). L'eau de Felsina est une espèce d'eau de toilette et dont l'eau de Cologne peut largement donner une idée au lecteur ; elle est appelée ainsi à cause du surnom étrusque de Bologne, « Felsina », la ville qui fabrique par excellence cette eau de toilette.

Voici les moyennes de cet auteur, prises individuellement et en millièmes de seconde.

EAU DE FELSINA

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Sujet I.	0,393	0,314	0,516
Sujet II	0,442	0,349	0,592
Sujet III	0,431	0,350	0,614
Sujet IV	0,681	0,537	0,865

(1) G. Buccola : Sulla durate delle percezione olfattive. *Archivio Ital. per le malatie nervose*, 1882, fasc. 6, p. 416 ; et *Riv. di filosofia scif.* [illegible], 1882, [illegible], p. 453.

ESSENCE D'ŒILLET (girofle)

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Sujet I	0,412	0,304	0,509
Sujet II	0,529	0,360	0,794
Sujet III	0,374	0,258	0,471
Sujet IV	0,509	0,410	0,678

ÉTHER ACÉTIQUE

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Sujet I.	0,236	0,166	0,337
Sujet II	0,334	0,288	0,405
Sujet III	0,263	0,169	0,422

En résumé, on peut considérer comme moyennes générales pour ces trois substances, calcul fort des moyennes individuelles.

	MOYENNE	MINIMUM	MAXIMUM
Eau de Felsina	0,487	0,387	0,647
Essence de girofle . . .	0,456	0,333	0,613
Éther acétique	0,278	0,208	0,388

Plusieurs auteurs, rendant compte des recherches de *Buccola* et faisant le calcul des moyennes, donnent des chiffres différents; on peut ainsi lire pour l'essence de girofle 0,406 (*Garbini*), ou bien encore 0, 436 (*Richet*), etc., cela tient à la manière dont les calculs ont été faits et le nombre des moyennes individuelles considérées.

Beaunis a constaté que les résultats de Buccola, surajoutés sur des substances différentes des sciences, concordaient assez bien avec ses recherches.

IV

Moldenhauer a fait paraître ses travaux dans les *Philosophische Studien* (1), pendant l'année 1883. Comme méthode, il a

(1) MOLDENHAUER : Ueber die Reactionszeit einer Geruchsempfindung. *Philosophische Studien*, vol. I, p. 603-615.

utilisé une technique qui approchait de beaucoup de celle de *Beaunis,* la mesure du temps de réaction était donnée par l'insufflation directe dans les narines d'une atmosphère odorante, contenue dans une capsule ovoïde munie de trois tubes. Un premier tube, situé isolément, servant à l'entrée de l'air, et les autres, situés symétriquement et de manière à recevoir sensiblement la même quantité d'air, quand une pression était exercée par une poire en caoutchouc qui chassait l'air dans la capsule et conduisait une atmosphère parfumée au nez en même temps que l'air parvenait dans la capsule et l'autre conduisait à une plaque d'aluminium qu'établissait un courant électrique. Avec un peu d'exercice les causes d'erreurs, provenant du bruit du souffle de la poire en caoutchouc et de l'excitation de l'impression tactile du souffle sur la muqueuse pituitaire, peuvent être considérées, d'après *Moldenhauer,* comme négligeables. L'auteur est à ce sujet parfaitement d'accord avec les conclusions du travail de Beaunis.

Les recherches ont été faites sur les expérimentateurs du laboratoire de Wundt et voici les résultats en millièmes de seconde : le nom en haut de chaque colonne indique le sujet en expérience.

	Trauscholdt	Frenkel	Kraepelin
Essence de menthe (ol.)	0,203	0,362	0,247
Essence de bergamote (ol.) . . .	0,212	0,374	0,268
Camphre	0,226	0,492	0,246
Essence de rose (ol.)	0,199	0,330	0,291
Musc	—	—	0,319
Essence de pin (ol.)	—	—	0,267
Éther acétique	—	—	0,255

Ce qui fait une moyenne générale, toujours en millièmes de seconde calculant les moyennes individuelles des sujets.

Essence de menthe. . . .	0,271
Essence de bergamote. . .	0,285
Camphre	0,321
Essence de rose.	0,273

Si nous faisons ces calculs, c'est seulement pour fixer d'une manière synthétique l'attention des lecteurs sur les conclusions générales des recherches de ces auteurs:

V

Zwaardemacker (1) a voulu se placer dans des conditions normales et physiologiques. Je me rappelle avoir pris connaissance des travaux de cet auteur en lisant sa *Physiologie de l'odorat,* mais n'ayant pu pour le moment trouver son travail à ma portée, il m'est impossible d'en rendre compte avec des détails. J'ai recours aux quelques vagues et bien sommaires renseignements sur les temps de réaction que J. *Passy* (2) donne dans sa *Revue générale sur les sensations olfactives.* Zwaardemacker a voulu éviter, en utilisant son olfactomètre, l'insufflation de l'air avec ses causes d'erreur, impression tactile et bruit; l'olfactomètre était mis en rapport d'une part par une des branches du tube en Y avec la narine, et par l'autre avec un tambour enregistreur. J. *Passy* ne publie aucun chiffre de Zwaardemacker et je regrette infiniment de ne pouvoir insister davantage sur les travaux de cet auteur : on enregistrait le temps entre l'opération et le signal.

Au moment de la mise en pages nous avons pu lire rapidement le volume sur l'odorat de cet auteur. La figure reproduite ici précisera l'intelligence de la technique.

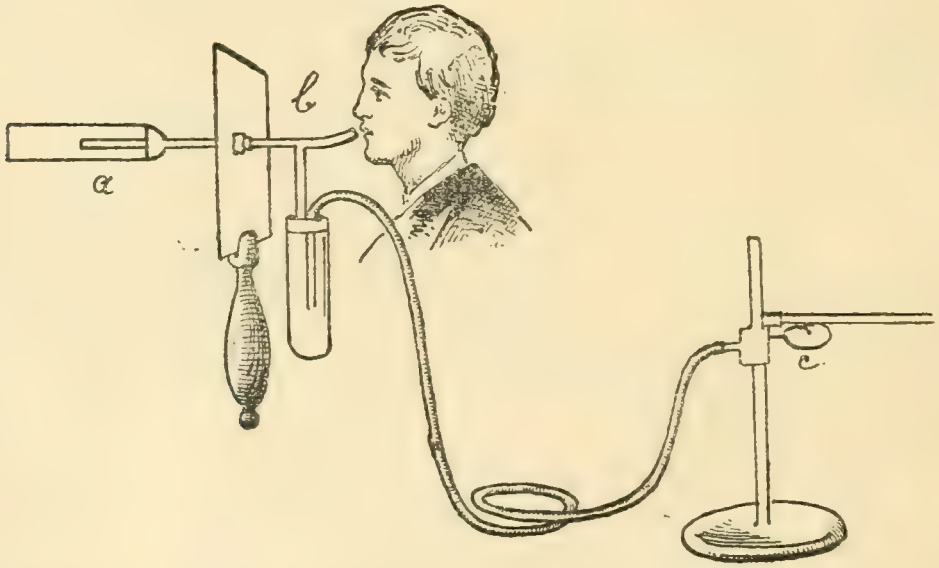


Schéma du dispositif de Zwaardemacker. — *a*, Olfactométrie. — *b*, tube en *U*. *c*, Tambour Marey. — (*Die Physiologie des Geruchs*, p. 198.)

(1) Zwaardemacker : *Die Physiologie des Geruchs.* Leipzig, 1895, c. xii, p. 194-203.
(2) Jacques Passy : Revue générale sur les sensations olfactives. *Année pyschologique,* 1895, pp. 402 et suiv.

Ch. *Richet* dans le *Dictionnaire de Physiologie* (1) attribue à Passy des recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives ; je n'ai pu en découvrir la moindre trace, malgré la connaissance que je crois avoir de ses travaux.

Le dernier auteur qui s'est enfin occupé du temps de réaction des sensations olfactives est A. *Garbini,* auquel on doit plusieurs travaux très sérieux sur l'évolution sensorielle. Je connais ses recherches publiées dans son travail sur *l'Évolution du sens olfactif dans l'enfance* (2).

L'auteur rappelle en une dizaine de lignes les recherches antérieures et constate que chez les enfants, en dehors de rares observations faites sur le temps de réaction avec des excitants tactiles de *Herzen* (3) sur quelques bambins entre cinq et dix ans, et de l'observation de *Buccola* sur un enfant de six ans, (*La Legge del tempo nei fenomeni del pensiero*), il n'y a aucun fait expérimental ; on ne peut même pas parler des recherches méthodiques pratiquées sur les enfants.

Comme technique, *Garbini* s'est servi d'un dispositif analogue à celui de Buccola ; pour signaler la perception olfactive il a utilisé une clef télégraphique et pour la mesure de la durée du temps de réaction il a adopté le chronoscope de Hipp. Des expériences furent faites sur six enfants : deux de quatre ans, deux de cinq et deux de six ans, dont trois du sexe masculin et trois du sexe féminin. Tous les sujets lui semblaient des enfants très éveillés, intelligents et bons (*buoni*), épithète dont j'avoue ne pas comprendre la portée psychologique dans la description, pourtant assez sobre, de ses conditions expérimentales.

Avant de poursuivre des recherches méthodiques, *Garbini* a expérimenté pendant plusieurs mois sur ses sujets, voulant les habituer à réagir convenablement et, dans des oscillations suffisamment restreintes, donnant des résultats à peu près con-

(1) *Dictionnaire de Physiologie*, article *Cerveau*, vol. II, p. 21.

(2) Adriano Garbini : *Evoluzione del senso olfattivo nella infanzia*, broch., 1897, 52 pages. Firenze, Extr. de l'*Archivio per l'Antropologia e l'etnologia*, vol. XXVI, fasc. 3, 1896, p. 33-39 ; conclusion, pp. 51 et 52.

(3) Herzen : Il tempo fisiologico in rapporto all'eta, *Archivio per l'Antropologia e l'etnologia,* IX, fasc. 3, 1879, p. 351. Communication préventive. Je ne connais le travail de Herzen, que d'après la citation de deux lignes de Garbini.

stants. La difficulté a été considérable pour les tout petits bambins dont on exigeait des exercices nombreux, particuliers et gradués, afin de leur faire comprendre la marche de l'expérience.

Comme stimulants olfactifs, l'auteur a adopté l'essence de menthe, odeur suffisamment connue des enfants ; il n'a pas élargi le champ de ses expériences sur d'autres substances odorantes, le but de son travail était, non pas de savoir quelle substance présentait un minimum ou un maximum de rapidité, mais de suivre l'évolution de la rapidité, ou, en d'autres termes, de la durée des réactions dans l'espèce. Pour chacun des sujets il a recueilli, après la période d'exercice, cinquante réactions, dont il donne les moyennes arithmétiques suivantes.

Tableau I de l'auteur.)

Age	Sujets examinés	Moyenne	Maximum	Minimum	Disposition sériale	Moyenne générale par âge
3-4 (4e année)	2 *a*	1,120	1,642	0,898	1,112-1,315	1,038
	2 *b*	0,956	1,345	0,742	0,943-1,123	
4-5 (5e année)	2 *c*	0,914	1,244	0,716	0,875-1,040	0,904
	2 *d*	0,895	1,130	0,654	0,845-0,994	
5-6 (6e année)	2 *e*	0,886	1,024	0,614	0,824-0,962	0,805
	2 *f*	0,845	0,932	0,525	0,798-0,859	

La colonne intitulée « disposition sériale » se réfère à une disposition des chiffres selon les idées de E. *Morselli* (1) et ce que l'auteur appelle *gruppo tipico ;* il s'agit des limites concernant la grande majorité des chiffres obtenus.

Pour comparer les réactions olfactives des enfants aux adultes, il avait besoin de quelques données expérimentales avec le même stimulant ; il a fait avec l'essence de menthe des expériences sur lui-même, dont il rapproche les résultats de *Beaunis* et de *Moldenhauer* sur *cinq* individus ; il cite à ce propos aussi les données de *Buccola* sur l'essence de girofle, parce qu'elle appartient à la même catégorie de substances odorantes que la menthe, la série des odeurs aromatiques. La

(1) E. Morselli : *Critica e riforma del metodo in Antropologia, fondate sulle leggi statistiche e biologiche dei valori seriali e sullo espirimento,* Roma, 1880.

moyenne était de 0,452 (millièmes de seconde), la moyenne pour l'essence de menthe selon les recherches de *Buccola, Moldenhauer ;* la sienne, de 462 millièmes de seconde.

Rappelons enfin les conclusions les plus importantes de cette série de recherches.

1° Chez l'enfant entre trois et six ans le temps de réaction des excitants olfactifs est beaucoup plus long que chez l'adulte ; il est trois fois plus long chez les bambins de trois ou quatre ans et seulement le double pour les enfants âgés de cinq à six ans. La longueur du temps de réaction va diminuant avec l'âge.

La raison de ce fait tient, selon *Garbini,* à l'état incomplet dans lequel se trouve la condition histo-physiologique des fibres qui relient les cellules sensorielles olfactives avec le centre nerveux respectif. L'absence d'exercice entre d'ailleurs pour une grande part dans cette différence de rapidité de transmission sensorielle ; l'onde nerveuse n'a pas encore vaincu la résistance de la communication de la sensibilité sensitivo-sensorielle avec le centre perceptif. A ce point de vue ses recherches concordent avec les résultats de *Herzen,* d'après lequel la durée du temps de réaction est en rapport direct avec l'évolution de l'état physique ; chez l'adulte, l'organisme étant complètement développé, la durée arrive seulement alors à son minimum.

2° Les facteurs qui modifient particulièrement la durée du temps de réaction sont, d'après *Garbini,* l'attention, l'exercice, la fatigue et l'intensité du stimulant olfactif ; les influences se manifestent dans le même sens chez les enfants de même que chez les adultes, à la différence qu'ils exercent en général sur les enfants une action plus longue et plus puissante que chez l'adulte.

3° L'attention chez l'enfant, surtout dans les premiers temps de sa vie, est spontanée ; il est facilement distrait, et une attention volontaire soutenue, remarque l'auteur, n'entre guère dans sa capacité d'attention.

Pour obtenir le maximum d'attention, spontanée, bien entendu, *Garbini* s'est basé sur l'avertissement verbal du sujet, pour savoir si l'odeur a été sentie ; de sorte que le sujet en expérience était distrait par une sorte de boîte à musique mécanique (*organetto mecanico*), soit enfin par la lumière d'un

tube de Geisler sensiblement visible pour l'enfant. La mise en marche de ces expériences était faite en même temps qu'était pratiquée l'ouverture du récipient contenant la substance odorante.

Le tableau suivant (tableau M, p. 37) de l'auteur résume ces expériences.

L'âge des sujets	Sujets examinés	Série naturelle	Série concernant l'attention spontanée	Séries obtenues pendant la distraction	
				Distraction auditive	Distraction visuelle
3-4	*a*	1,309 1,245 1,125	aucun résultat	1,934 2,314 2,034	2,617 2,332 2,461
4-5	*d*	0,932 0,863 0,851	0,735 0,702 0,693	1,452 1,730 1,513	1,722 1,843 1,891
5-6	*f*	0,852 0,824 0,813	0,634 0,582 0,621	1,092 0,984 1,203	1,344 1,289 1,214

La distraction sensorielle usuelle allonge donc le temps de réaction odorante, plus que la distraction sensorielle; par rapport à l'âge, l'influence de ces phénomènes va en diminuant.

4° « L'exercice abrège la durée du temps de réaction jusqu'à un maximum auquel on n'arrive seulement qu'à l'âge adulte. » Le tableau suivant précise cette conclusion (tableau N de l'auteur, p. 38).

L'âge des sujets	Sujets examinés	TEMPS DE REACTIONS OBTENUES CHEZ LES ENFANTS APRÈS					
		le 6e jour d'exercice (1er mois)		le 70e jour d'exercice (3e mois)		le 156e jour d'exercice (6e mois)	
		Série	Moyenne	Série	Moyenne	Série	Moyenne
3-4	*a*	2,722 2,112 2,632	2,488	2,157 1,923 1,880	1,983	1,309 1,245 1,125	1,226
4-5	*b*	2,652 2,322 2,456	2,476	2,098 1,892 1,756	1,582	0,932 0,863 0,851	0,882
5-6	*c*	2,356 1,920 2,525	2.263	1,631 1,420 1,530	1.527	0,852 0,824 0,813	0,829

5° La fatigue olfactive allonge sensiblement la durée du temps des réactions. L'odorat, selon *Garbini*, est « entre les sens celui qui se fatigue le plus facilement » (p. 39). L'auteur a tenu compte dans ses observations seulement de quatre expériences après deux expériences d'exercice, parce qu'il était obligé d'attirer l'attention des enfants sur l'expérience en jeu ; les recherches postérieures à ces expériences n'ont pas été prises en considération parce que l'olfaction commençait à devenir obtuse et dans une certaine mesure sensiblement atteinte. Dans un seul cas l'auteur a voulu se rendre compte si ce que *Buccola* affirme pour les adultes était compatible à l'enfance, à savoir si la fatigue peut être influencée par l'exercice : la moyenne normale dans ce jour d'expérience pour son sujet (f), un enfant de cinq à six ans, était égale à 0,815, les recherches postérieures donnèrent les résultats suivants, négatifs, il faut se hâter de le dire :

0,981
1,235
1,782
2,356

Pour les autres expériences *Garbini* ne donne aucun chiffre.

6° Il nous reste enfin à parler de l'influence de l'intensité de l'excitation olfactive sous la durée du temps de réaction. Disons-le tout de suite, la durée est, selon ses recherches, « en raison inverse de l'intensité de l'excitant odorant ».

Pour se rendre compte du rapport entre l'intensité du stimulant olfactif et la durée du temps de réaction, il s'est servi d'une solution d'essence de menthe à un dixième et de la même substance odorante pure. Ce tableau suivant, le tableau Θ dans le travail de l'auteur (p. 40), indique le détail de ses recherches ; elles ont été faites sur un sujet (f) âgé de 5 à 6 ans.

Temps de réaction avec une solution de menthe 1/10.		Temps de réaction avec l'essence de menthe pure.	
SÉRIE D'EXPÉRIENCES	MOYENNE	SÉRIE D'EXPÉRIENCES	MOYENNE
3,215		0,853	
3,522		0,791	
3,730		0,822	
3,412	3,469	0,861	0,834

VI

J'ai insisté sur les recherches antérieures aux miennes, précisément puisqu'à ma connaissance il n'y a aucun travail d'ensemble sur la question; les quelques expérimentateurs qui s'en sont occupés rappellent vaguement, en quelques mots, les recherches antérieures, se contentant pour la plupart de citer un nom.

Les recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives, que nous venons de citer, quoique fructueuses en résultats, me semblent bien critiquables à de nombreux points de vue.

Si j'excepte *Zwaardemacker,* dont j'ignore, comme je l'ai remarqué plus haut, le détail des recherches, une première critique générale peut être adressée à tous ces expérimentateurs, à savoir, que les conditions psycho-physiologiques des expériences sont bien loin d'être rigoureusement précises. Je m'explique. Généralement on adopte comme criterium olfactif expérimental n'importe quelle substance, et même indépendante de la puissance ou de la finesse sensorielle olfactive du sujet en expérience. On fait respirer une essence ou un éther quelconque et on mesure la durée du temps de réaction de la sensation olfactive, sans vouloir se rendre compte au moins de la perceptibilité moyenne du sujet en expérience pour l'essence de l'odeur en question. Il y a là, à mon avis, une mauvaise condition expérimentale, et les rapprochements qu'on peut faire ensuite avec le minimum perceptible (*Beaunis*) obtenus par d'autres auteurs, ou avec l'intensité de la sensation, n'ont aucune valeur scientifique. Le point principal sur lequel doit se porter l'attention de l'expérimentateur dans une expérience faite sur l'odorat, c'est la finesse de l'acuité sensorielle du sujet pour la substance odorante en question. L'odorat implique des conditions tout autres et plus minutieuses que l'ouïe et la vue; le domaine psycho-physiologique est presque inexploré et les faits que nous

possédons nous conseillent une prudence extrême dans l'expérimentation.

Ne connaissant pas la sensibilité olfactive du sujet toutes les données expérimentales doivent être soumises à caution, d'autant plus que des recherches récentes nous signalent (*Garbini*) un rapport intime et significatif entre la durée du temps de réaction et l'intensité. Les substances odorantes ont, d'autre part, un coefficient olfactif extrêmement variable dont dépend, en général, le degré de perceptibilité : les causes d'erreur peuvent ainsi augmenter, si l'on méconnaît, comme cela se pratique, les conditions physiques et psycho-physiologiques de chacune d'entre elles. En effet, nos connaissances sur la nature intime des odeurs, sur leur composition chimique, sont extrêmement réduites, pour ne pas dire que n'en avons presque pas ; il en est de même pour les conditions physiologiques et physiques de l'odorat, et on pourrait en dire autant des conditions aromatiques de l'olfaction. Il est facile donc de s'apercevoir de la variabilité des résultats, si l'on méconnaît d'une part les conditions objectives : les propriétés olfactives des substances odorantes, et, de l'autre, les conditions subjectives : l'olfaction des sujets.

Je suis amené à penser de la sorte, surtout après des recherches que je poursuis depuis quelques années et qui, encore inédites, m'ont fait constater certains rapports constants entre le poids atomique et d'autres qualités physico-chimiques des substances odorantes, avec le minimum perceptible d'olfaction, avec la fatigue olfactive et avec la durée du temps de réaction. Je me contente, cette fois-ci, d'en faire mention, car je pense y revenir bientôt.

Une seconde critique, c'est qu'il y a des coefficients, estimés par les auteurs comme quantités négligeables, qui cependant influent sensiblement sur les résultats. Je voudrais parler de l'insufflation d'air parfumé comme cause d'erreur inhérente à la sensation tactile du souffle. Psycho-physiologiquement, cette sensation me semble une source riche de causes d'erreur, et les recherches que j'ai faites pour m'en rendre compte précèdent mon affirmation. Le sujet, au moment du contact, éprouve une irritation brusque qui, si faible qu'elle soit, peut causer une

distraction; l'attention n'est pas continue et, involontairement, des sujets qui avaient extrêmement peu l'habitude de s'analyser m'ont annoncé une gêne dans la rapidité de la discrimination. Parfois, — j'ai remarqué le fait chez quatre sujets femmes, — on peut constater un léger chatouillement, facilement expliquable si l'on conçoit la sensibilité si délicate de la muqueuse pituitaire.

Une troisième et dernière critique, dont ces recherches sont susceptibles, c'est l'absence des conditions normales de l'expérience. En dehors de *Zwaardemacker,* aucun expérimentateur ne s'est mis dans les situations exigées par l'olfaction réelle; leur technique exige toujours des conditions artificielles.

Je signale en dernier lieu les techniques expérimentales qui sont critiquables notamment à cause des coefficients spéciaux qui agissent lorsqu'on recueille des résultats; solutions tirées tout au plus grossièrement, temps perdu entre l'avertissement sensoriel et la pression exercée pour l'insufflation de l'air et la rupture du contact électrique; bruits inhérents à la manipulation expérimentale, etc.

Je tiens encore à ajouter que l'emploi du tambour enregistreur de Marey, dans la mesure du temps de réaction des sensations olfactives, ne me semble pas d'une importance vraiment réelle dans la technique expérimentale. On ne peut pas mesurer, d'après les déplacements de la cage thoracique, le coefficient de la puissance olfactive, ni établir aucun rapport précis ou même vague avec la durée de la perception olfactive. Tout au plus peut-on avoir quelques vagues renseignements sur la régularité et la durée respiratoires.

VII

Mes recherches ont été faites en utilisant notre technique personnelle pour la mesure de l'acuité sensorielle défective : l'osmi-esthésimètre Toulouse-Vaschide, adopté à la technique du chronomètre d'Arsonval.

Je crois inutile de la rappeler ici; voilà bientôt trois ans

qu'elle nous a servi pour bien des recherches que M. Toulouse et moi nous fîmes sur la physiologie de l'odorat (1). Le principe consiste à mesurer la sensibilité olfactive dans une atmosphère inodore et calme, par le titre de la plus faible solution d'un volume de 5 centimètres cubes d'eau camphrée, contenue dans un tube de verre d'un diamètre intérieur de $0^m,02$ et d'une hauteur intérieure de $0^m,06$, bouché à l'émeri sur une longueur intérieure de $0^m,01$, qui est présenté, en dehors de la vue dus ujet, durant 5 secondes et au cours d'une aspiration d'une amplitude moyenne, de telle façon que l'ouverture du tube touche les narines et donne une sensation (impression olfactive indéterminée) ou une perception (reconnaissance du camphre) ; la présentation d'un tube rempli d'eau distillée provoquant une expérience négative de contrôle et assurant la suggestibilité. La perceptivité des odeurs est mesurée dans les mêmes conditions par le nombre de solutions ou mélanges aqueux à des titres déterminés de corps odorants familiers, qui sont reconnus par le sujet. On emploie pour les essences, et à des titres fort au-dessus du minimum perceptible, des mélanges aqueux et non des solutions alcooliques ; l'eau, dans ce cas, sert à éviter l'odeur gênante de l'alcool, et agit mécaniquement en divisant les particules des essences, dont l'excitation à l'état pur serait trop intense.

Dans l'appareil, l'eau camphrée est divisée en solutions décimales de série de 1 pour 100,000,000 à 1 pour 1,000 et en solutions divisionnaires (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 pour 1,000,000, pour 100,000, pour 10,000). On emploie aussi deux solutions saturées (à 1 pour 100 et 1 pour 10) et le camphre à l'état sec pour la mesure de l'acuité olfactive chez les sujets anormaux. Les solutions d'eau

(1) Toulouse et Vaschide : *Mesure de l'odorat de l'homme et de la femme. Société de Biologie*, 13 mai 1899. — Toulouse et Vaschide : *Mesure de l'odorat chez les enfants. Société de Biologie*, juin 1899. — Toulouse et Vaschide : *Mesure de l'odorat dans l'épilepsie. Ibid.*, 8 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide : *Nouvelle méthode de vérification de la loi de Fechner sur le rapport de la sensation et de la perception. Société de Biologie*, 8 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide : *Influence des crises épileptiques sur l'olfaction. Société de Biologie*, 29 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide : *Mesure de la fatigue olfactive. Société de Biologie*, 1899. — Toulouse et Vaschide : *L'Asymétrie sensorielle. Revue philosophique*, 1900, février. — Toulouse et Vaschide : *La mesure de l'odorat dans la paralysie générale. Société de Biologie*, 1900, février. — N. Vaschide : *L'Influence des crises hystériques sur l'olfaction. Société de Biologie*, 25 mai 1901. — N. Vaschide : *L'expérience de Weber et l'olfaction en milieu liquide. Société de Biologie*, 16 février 1901.

camphrée de chaque série sont numérotées, à partir de la plus faible.

Je mesurais d'abord l'acuité sensorielle du sujet et, après en avoir pris connaissance, je laissais un repos suffisamment grand — au moins deux heures et demie, — repos souvent exigé par l'emploi des sujets sur lesquels j'expérimentais, je mesurais la rapidité de son temps de réaction. Dans la totalité des expériences contenues dans les moyennes que je donnerai plus loin, le flacon d'odeur utilité ésait choisi dans la moyenne de perception olfactive du sujet en expérience. Donc il s'agissait de la solution reconnue comme de l'eau camphrée dix fois sur dix fois ; si par exemple cette moyenne était 4 pour 10,000 je prenais toujours le flacon suivant 5 pour 10,000 et ainsi de suite. Chaque sujet a donc la mesure de rapidité de ses temps de réaction en rapport avec son acuité olfactive et déterminée selon cette acuité.

J'ai cherché à rester dans les conditions normales de l'olfaction, le sujet sentait la solution d'eau camphrée selon les principes de notre appareil, l'osmi-esthésimètre Toulouse-Vaschide, respirant comme d'habitude et cherchant seulement à être dans les meilleures conditions d'attention soutenue.

Le flacon qui devait servir pour l'expérience était seulement pourvu d'un dispositif, simple d'ailleurs, qui facilitait la rupture du courant du chronomètre d'Arsonval. Ce dispositif consiste dans l'adaptation provisoire non solide d'un diaphragmeris, appareil bien connu dans la technique microscophique. Avant l'expérience, les ailes superposées du diaphragme bouchent complètement le flacon, qui était d'ailleurs en dehors de la vue du sujet. Une légère pression sur le bouton de ce diaphragméris présentait une ouverture de la dimension du flacon et en même temps provoquait une rupture dans le circuit du courant électrique. Je ne connais pas d'autres expériences sur le temps de réaction des sensations olfactives pris avec le D'Arsonval.

Le sujet avait les yeux bandés, et, pour plus de sûreté, un carton était placé entre le sujet et l'appareil enregistreur. Les manipulations étaient faites, le bras nu, car j'avais remarqué, dans des recherches antérieures sur le temps de réaction, que souvent les bruits, les frottements des débuts de l'expérimenta-

teur peuvent influencer sur la distraction du sujet en expérience, ennemi dont il faut habilement savoir vaincre toutes les ruses que lui suggère l'amour-propre, ce sujet fût-il docteur ès lettres ou simple infirmier.

Les expériences avaient lieu au laboratoire dans les mêmes conditions, généralement dans l'après-midi et bien rarement dans la matinée.

Les sujets sont des infirmiers et des infirmières de l'asile de Villejuif, des sujets qui se sont prêtés à plusieurs de nos recherches faites avec M. Toulouse, ou d'autres, avec une obligeance pour laquelle je tiens à les remercier publiquement. J'apprécie tout particulièrement le monde qui fournit les sujets et je suis toujours curieux de les connaître dans n'importe quelle expérience. Le mien est un milieu homogène, ayant sensiblement la même instruction, le même âge, et vivant ou appartenant à une catégorie sociale bien définie. La plupart de nos sujets nous ont servi, à M. Toulouse et à moi, lors de nos expériences sur l'acuité sensorielle olfactive. Ils mettaient une bonne volonté louable dans les expériences et faisaient de leur mieux pour suivre nos conseils dans leur conduite expérimentale. Quoi qu'on en dise, de pareils sujets sont bien précieux ; ils ne savent pas ce que veulent dire vos expériences, vous fournissent leur maximum de volonté et d'analyse, ils sont rarement des introspecteurs et sont d'autant plus utiles pour de pareilles expériences, que le but n'est que d'obtenir une exacte et bonne moyenne physiologique. Les élèves de laboratoires sont de bons sujets des expériences, ce sont « les cobayes intellectuels », comme s'exprimait galamment un psychologue, qui a pourtant tiré bien du profit du travail de ces humbles cobayes, mais ils ne constituent pas des masses ; ils sont peu nombreux et appartiennent à des milieux très disparates. Quant aux psychologues de profession ou aux savants, ils constituent de mauvais sujets pour les expériences ; les données obtenues sont brodées de leurs propres idées, de leur passé scientifique, et caractérisées par un amour-propre de leur analyse, difficile à vaincre. Aussi je conseillerai d'éviter de pareils sujets, précieux seulement par leurs recherches et capables, sans doute, de donner d'admirables analyses person-

nelles mais loin de pouvoir entrer comme coefficients dans une moyenne physiologique. Les élèves sont des sujets extrêmement précieux, surtout quand ils commencent à avoir une personnalité ; pour les recherches d'analyse délicate ils constituent ce qu'on peut avoir de mieux, malgré leur préférence pour telle ou telle école et l'idée directrice qui peut les diriger.

J'ai fait pour chaque sujet vingt expériences ; presqu'aucun chiffre, si je ne tiens compte de quelques-uns vraiment disparates (32), n'a été annulé. Je me suis contenté avant l'expérience d'expliquer le plus clairement possible à chaque sujet la façon de procéder pour le mettre dans la possibilité de comprendre. Il avait les yeux bandés et était assis dans une position telle que le flacon pouvait être facilement mis sous son nez, par un aide nécessaire à la parfaite manipulation de la technique. On lui disait de sentir bien et de répondre le plus rapidement possible en pressant la presselle du chronomètre d'Arsonval, le but de l'expérience étant de mesurer la rapidité de la perception. Le sujet savait qu'il s'agissait du camphre, car je ne voulais pas provoquer une distraction du sujet par le doute possible que certaines intelligences se posent devant n'importe quelle sensation ou image réclamant d'eux un jugement ou une appréciation quelconque.

Le nombre des sujets femmes a été de 23, âgées en moyenne de vingt-cinq ans ; le nombre des sujets hommes a été de 20, âgés en moyenne de vingt-sept ans. Voici leurs moyennes d'acuité olfactive : elles rentrent catégoriquement presque dans nos moyennes (1).

	Minimum de sensation	Minimum de perception	Nombre des fois que l'eau a été reconnue sur 10 présents	Reconnaissance des odeurs
Femmes	1p.100,000	5p.100,000	9,20	6,80
Hommes	9p.100,000	4p.10,000	8,25	5,20

Ces chiffres décrètent une fois de plus l'exactitude de cette méthode, la mensuration étant faite sur presque les mêmes

(1) Toulouse et Vaschide : Mesure de l'odorat de l'homme et de la femme. *Société de Biologie*, 13 mai 1899.

sujets et à une distance d'à peu près une année d'intervalle.

Ci-joint le détail de nos expériences ; dans un premier tableau j'exposerai les recherches concernant les sujets femmes et dans le second sur les sujets de sexe masculin. Les chiffres sont des centièmes de seconde.

SUJETS FEMMES

	MOYENNE INDIVIDUELLE	VARIATION DE LA MOYENNE GÉNÉRALE	MINIMUM	MAXIMUM
I . . .	0,29	0,0	0,24	0,39
II . . .	0,32	0,3	0,25	0,38
III . . .	0,27	0,2	0,23	0,41
IV . .	0,29	0,0	0,26	0,32
V . . .	0,25	0,4	0,20	0,36
VI . .	0,33	0,4	0,19	0,44
VII . .	0,27	0,2	0,23	0,35
VIII . .	0,35	0,6	0,29	0,40
IX . .	0,26	0,3	0,22	0,32
X . . .	0,30	0,1	0,20	0,33
XI . .	0,25	0,4	0,19	0,30
XII . .	0,30	0,1	0,18	0,40
XIII . .	0,27	0,2	0,21	0,36
XIV . .	0,34	0,5	0,26	0,49
XV . .	0,31	0,2	0,27	0,38
XVI . .	0,27	0,2	0,19	0,30
XVII . .	0,26	0,3	0,20	0,35
XVIII .	0,31	0,2	0,25	0,37
XIX . .	0,30	0,1	0,20	0,40
XX . .	0,26	0,3	0,20	0,45
XXI . .	0,27	0,2	0,22	0,36
XXII . .	0,29	0,0	0,23	0,33
XXIII .	0,35	0,6	0,20	0,60

En moyenne générale pour ces 23 sujets femmes, on obtient le chiffre de *0,29 centièmes de seconde,* la variation de la moyenne étant en moyenne de : *0", 025.*

SUJETS HOMMES

	MOYENNE INDIVIDUELLE	VARIATION DE LA MOYENNE GÉNÉRALE	MINIMUM	MAXIMUM
I . . .	0,22	0,1,5	0,17	0,35
II . . .	0,24	0,0,5	0,20	0,32
III. . .	0,26	0,2,5	0,14	0,36
IV. . .	0,20	0,3,5	0,17	0,28
V. . .	0,25	0,1,5	0,21	0,29
VI. . .	0,27	0,3,5	0,20	0,55
VII . .	0,21	0,2,5	0,18	0,30
VIII . .	0,20	0,3,5	0,18	0,30
IX. . .	0,23	0,0,5	0,17	0,27
X . . .	0,24	0,0,5	0,19	0,31
XI. . .	0,22	0,1,5	0,13	0,27
XII . .	0,26	0,2,5	0,20	0,43
XIII . .	0,20	0,3,5	0,18	0,25
XIV . .	0,26	0,2,5	0,20	0,34
XV . .	0,23	0,0,5	0,17	0,36
XVI . .	0,25	0,1,5	0,15	0,33
XVII . .	0,24	0,0,5	0,18	0,33
XVIII .	0,22	0,1,5	0,15	0,31
XIX . .	0,26	0,2,5	0,18	0,37
XX . .	0,23	0,0,5	0,16	0,38

En moyenne générale, pour ces sujets hommes, on obtient le chiffre *0,23,5 centièmes de seconde,* la variation de la moyenne étant en moyenne de : 0″, 0185.

Il résulte, en comparant les moyennes des deux sexes, comme le prouve le tableau suivant :

	MOYENNE INDIVIDUELLE	VARIATION DE LA MOYENNE GÉNÉRALE	MINIMUM	MAXIMUM
Hommes	0″,23,5	0″,185	0″,13	0″,55
Femmes	0″,29	0″,025	0″,18	0″,68

que la durée des temps de réaction simple des sensations olfactives est sensiblement plus longue chez les femmes que

chez les hommes ; cette différence est constatée aussi bien pour le minimum que pour le maximum de la durée. Les femmes auraient donc une réaction plus lente ; le fait me semble indubitable, et, si l'on me permet de faire une hypothèse, il semble que les auteurs qui ont attribué à l'homme un odorat meilleur qu'à la femme, ont dû être influencés par le fait de la rapidité de leur réaction. Je hasarde une simple explication qui me semble avoir en elle beaucoup d'éléments de probabilités.

Il résulte encore de ces chiffres que la durée du temps de réaction est sensiblement plus courte que les auteurs l'ont apprécié jusqu'à présent. Sans doute, ce fait n'est vrai que pour le temps de réaction de la sensation du camphre. Pour les autres substances, je ne pourrais donner que des résultats disparates ; le sujet est à l'étude à notre laboratoire.

Cette différence me semble tenir, d'une part, aux conditions plus rigoureusement déterminées de l'expérience et, de l'autre, à cause du grand nombre des sujets examinés et surtout à cause du dispositif expérimental. Voici les chiffres obtenus par les autres auteurs pour la sensibilité olfactive du camphre par comparaison avec les miens.

Beaunis	0″,502
Moldenhauer . .	0″,321
Vaschide	0″,235

Je remarque, parmi les résultats individuels de Moldenhauer, la moyenne de 0,226 millièmes de seconde : mes résultats concordent généralement avec les siens.

D'après mes chiffres, la durée du temps de réaction des sensations olfactives s'approche beaucoup des autres données sensorielles, gardant néanmoins une place relativement considérable dans l'échelle de la rapidité réactionnelle sensorielle. Nous empruntons à Beaunis le tableau suivant pour rappeler au lecteur le temps de réaction pour les diverses excitations sensitives (1).

1 H. Beaunis : *Nouveaux éléments de physiologie humaine*, troisième édition, 1888, t. II, p. 805.

	SON	LUMIÈRE	TACT	SAVEURS		ODEURS	TEMPÉRATURE	
				Pointe de la langue	Base de la langue		Froid	Chaud
HIRSCH	149	200	182					
DONDERS	180	188	154					
HANKEL	150	224	154					
WITTICH	182	194	130					
WUNDT	167	222	201					
EXNER	136	150	133					
V. KRIES	120	193	117					
AUERBACH	122	191	146					
CATELL	125	150						
BUCCOLA	121	163	140	350	434	443		
BEAUNIS	159	230	106	570[1]	140	590		
MOLDENHAUER						314		
VON VINTSCHGAU				436	532			
VON VINTSCHGAU STEINACH							136	149
GOLDSCHEIDER							191	467

Comme on voit, mes chiffres se rapprochent de ceux de Moldenhauer pour l'odorat et sont sensiblement inférieurs à la durée du temps de réaction des sensations gustatives ; ils occupent néanmoins un degré approximativement voisin de certaines données sur la durée de la réaction des excitations lumineuses et des excitations thermiques.

Il me reste encore à ajouter dans l'exposition de mes moyennes que la grande majorité des réactions maxima sont des réactions initiales; j'ai voulu mesurer la durée de la perception sensitive sans aucun exercice préalable explorant l'organisme humain tel qu'il était et tel qu'il fonctionnait au moment de nos expériences.

L'*exercice* raccourcit considérablement la durée du temps de réaction des excitations olfactives; ainsi chez un sujet, moi-même (âgé de vingt-six ans à l'époque où les expériences

(1) A l'exclusion de la sensation d'amer.

ont été faites), après un exercice préalable de plusieurs mois et après avoir été soumis à plus de 200 expériences, j'ai gagné sensiblement de vitesse par rapport aux mesures prises au début sans aucun exercice préalable :

Moyenne de 20 réactions au commencement des expériences.	Moyenne de 20 réactions après trois mois d'exercice.
0,225	0,195

J'ai l'odorat assez développé et j'ai une longue habitude pour le temps de réaction ; étant entraîné, je suis arrivé à avoir, pour les sensations auditives, même 9 centièmes de seconde ; une rapidité excessive caractérise tous mes processus psychiques et particulièrement mes temps de réaction, qui, à cause de la rapidité de vouloir réagir, se manifestent parfois comme des réactions spasmodiques. On arrive ainsi à une limite qu'on ne peut guère dépasser, ce qui se passe d'ailleurs pour toutes les réactions.

J'ai eu la bonne fortune d'examiner et de mesurer l'olfaction d'un sujet vraiment d'élite : un remarquable littérateur français, M. de C., qui faisait une exception unique par rapport aux moyennes : il percevait l'eau camphrée à 3 pour 100,000 et accusait la sensation à 8 pour 1,000,000. Donc, d'une rare puissance d'attention soutenue ; il avait comme temps de réaction des sensations olfactives 0,16. C'est le seul sujet que j'aie pu rencontrer avec cette puissance de rapidité, mais il faut ajouter que l'odorat joue un rôle considérable dans la vie mentale. J'aurai peut-être l'occasion de revenir sur l'état de son odorat.

Parmi les phénomènes qui influent sur la durée du temps de réaction, je n'ai examiné d'une manière particulière que deux : la fatigue et l'intensité de la sensation.

La fatigue. — Les expériences ont été faites sur moi-même et de deux manières : j'ai fatigué l'odorat ou bien je fatiguais l'activité intellectuelle en tant qu'attention. Dans le premier cas, je sentais du camphre pendant un temps donné et je mesurais ensuite la durée du temps de réaction pour le comparer à l'état normal. A ce propos il faut rappeler que la fatigue se comporte tout autrement si l'on mesure le temps de réaction de la même substance odorante ou d'une autre appartenant à une

catégorie différente. J'ai entrepris à cet effet des recherches nombreuses; je me contente de signaler cette fois-ci seulement le fait.

Ayant respiré pendant quinze minutes du camphre, j'ai obtenu une différence de 4 centièmes de seconde :

État de repos.	Après 15 minutes de fatigue.
0″,225	0″,27

Quant à la fatigue intellectuelle, il est inutile de donner des détails : elle se fait ressentir comme pour toutes les autres sensations. Cette influence varie sans doute en rapport avec la nature de la fatigue provoquée et de son intensité ; il en est de même pour la distraction. Ainsi, ayant mesuré le temps de réactions simples après six heures de travail continu : rédaction d'un article scientifique, j'ai obtenu une augmentation de la durée quoique légère. Cette augmentation a été plus grande, quand j'étais distrait par la numération des battements du métronome qui battait à 200 à la minute.

Voici les chiffres :

États de repos.	Après un travail intellectuel.	Distraction auditive.
0″,225	0″,24	0″,25

L'intensité de l'excitation nous a préoccupés davantage. Les recherches ont été faites sur quatre sujets et sur nous-même; j'ai choisi quatre solutions différentes : celle du minimum perceptible, l'eau camphrée 1 pour 1000, l'eau camphrée 1 pour 100 et le camphre sec.

Voici les résultats :

Désignation des sujets	MOYENNE GÉNÉRALE	EAU CAMPHRÉE à 1 p. 100.000	EAU CAMPHRÉE 1 p. 1000	CAMPHRE SEC
Sujet *A* (femme) I du tableau	0″,29	0″,29	0″,26	0″,22
Sujet *B* (femme VI du tableau	0″,27	0″,30	0″,27	0″,24
Sujet *C* (homme XV du tableau	0″,23	0″,25	0″,24	0″,21
Sujet *D* (homme) XX du tableau	0″,23	0″,22	0″,20	0″,20
Sujet *V* (homme	0″,22,5	0″,25	0″,22	0″,20

L'intensité de la sensation serait donc, comme *Garbini* l'avait constaté, dans un rapport inverse à la durée du temps de réaction des sensations olfactives. Plus l'intensité de la sensation est grande, plus il semblerait que la durée diminue. Il faut pourtant tenir compte que nos résultats, tout en confirmant les recherches de Garbini, ne sont pas si catégoriques que les siens; cela tient probablement à la substance odorante employée comme criterium expérimental : j'ai employé l'eau camphrée et Garbini l'essence de menthe à une solution de 1 pour 10 et à l'état pur. Le camphre sans doute doit se comporter et se comporte réellement tout autrement que l'essence de menthe.

Les moyennes suivantes synthétisent les résultats de nos recherches pratiquées sur ces cinq sujets (hommes et femmes); les chiffres indiquent des centièmes de seconde.

EAU CAMPHRÉE à 9 p. 100,000	EAU CAMPHRÉE à 1 p. 1000	CAMPHRE PUR
25,8	23,8	21,4

Plus la sensation est intense, en dehors de ce qu'elle doit arriver plus rapidement en contact avec la muqueuse olfactive, plus elle exige — il faut le dire — une attention moins soutenue, et la réaction psycho-sensorielle est plus brusque que lorsqu'il s'agit d'une solution moins forte. Dans ce cas, le sujet en expérience, tout en ayant connaissance de la qualité de la substance odorante sentie, est relativement distrait par le doute estompé dans toute activité mentale en état d'attendre la production d'une réaction quelconque ou de prendre connaissance d'une excitation qui le concerne. Dans ce fait réside — il faut le croire — toute la différence si considérable des résultats de quelques auteurs qui se sont occupés de la mesure du temps de réaction simple des sensations olfactives, — la solution et l'intensité des substances odorantes employées variant dans une mesure presque inconnue par les expérimentateurs eux-mêmes ou, en tout cas, ils n'en ont fait aucune mention dans leurs travaux, et c'est pour cela que j'ai cru pouvoir leur adresser les critiques du commencement du paragraphe précédent.

VIII

Il résulte de mes recherches, pratiquées dans des conditions normales physiologiques et ayant utilisé une technique que je crois exempte de toute grande cause d'erreur, les quelques conclusions suivantes, parmi mes principaux résultats.

1° Il existe une différence sensible entre la durée du temps de réaction simple des sensations olfactives de sujets appartenant à des sexes différents. Les sujets du sexe masculin examinés par moi présentaient une réaction olfactive sensiblement plus rapide que ceux du sexe féminin; tandis que les premiers avouent 23,5 centièmes de seconde, les sujets femmes avouaient, selon mes calculs, 29 centièmes de seconde.

Cette lenteur de la perception olfactive féminine a dû influencer les recherches des différents auteurs qui ont fait attribuer à la femme une supériorité de sensibilité olfactive; la rapidité de la réaction masculine aurait pu très bien masquer leur peu de finesse sensorielle olfactive. C'est une explication qui me semble avoir en elle beaucoup d'éléments de probabilité.

2° Faisant rentrer tous les chiffres obtenus sur vingt expériences dans les moyennes, j'ai obtenu une rapidité relativement plus grande pour le temps de réaction simple des sensations olfactives par rapport aux résultats des autres expérimentateurs. Mes données se rapprochent des autres données sensorielles pour le temps de réaction aux excitations perçues et conservent néanmoins un des derniers rangs dans l'échelle de la rapidité réactionnelle psycho-sensorielle.

Dans le calcul de mes moyennes je n'ai annulé presqu'aucun chiffre, tout au plus quelques résultats disparates; la grande majorité des réactions maximum sont des réactions initiales. J'ai voulu mesurer la durée de la perception sensitive sans aucun exercice préalable explorant l'organisme humain dans les conditions physiologiques de l'état normal.

3° La fatigue et l'attention occupée par un travail imposé, ralentissent sensiblement la durée du temps des réactions olfac-

tives, comme d'ailleurs se comportent toutes les données des autres temps de réaction simples sensoriels.

4° L'exercice abrège notoirement la durée du temps de réaction et ne dépasse, ainsi que l'a montré Garbini pour les enfants, chez l'adulte aussi une limite une fois atteinte.

5° L'intensité des sensations est en rapport inverse avec la longueur de la durée du temps de réaction. Mes recherches ont porté sur le camphre; la différence de temps de réaction mesurée par des solutions d'eau camphrée à des titres différents, tout en étant constante, n'est pas aussi catégorique que d'autres recherches l'ont signalé. Il se peut bien qu'il y ait un rapport nouveau à trouver, à savoir le coefficient de la substance odorante, dont on se sert pour l'expérience.

Telles sont mes recherches sur la mesure du temps de réaction simple ; mes contributions personnelles précisent bien des points de vue et mettent en lumière, entre autres, un fait psycho-physiologique d'un ordre capital, celui du rapport de l'acuité sensorielle et de la rapidité de la durée du temps de réaction. Je ne crois pas devoir insister davantage sur mes résultats ; tout travail concernant l'odorat se butant forcément, dans l'état de nos connaissances sur l'odorat, à la question fondamentale de la nature des substances odorantes et leur manière de se comporter physiquement, chimiquement et psycho-physiologiquement. Les recherches sur l'odorat ont à déblayer bien des problèmes et à défricher bien des coins, de vraies *jungles*, de la vie psycho-physiologique.

BIBLIOGRAPHIE

F. Bidder : Article *Riechen* in *Handworterbuch der physiologie* de P. Wagner, t. II, 1885, p. 925 ; — Beaunis : Recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives. *Revue médicale de l'Est,* 1883, numéros de février, mars et avril. Reproduit dans *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs*, t. I, Baillière et fils, Paris, 1884, p. 49-81 ; — G. Buccola : *Sulla durate delle percezioni olfattive.* Broch., comm. faite en décembre 1882 à l'Institut lombard des Sciences et publiée dans le dernier fascicule de 1882 de *Archivio italiano per le malatie nervose,*

fasc. 6, p. 416 ; — G. Buccola : Même article reproduit dans *Riv. di filosof. scientif.*, anno 2°, 1882, p. 453 ; — G. Buccola : *La legge del tempo nei fenomeni del pensiero,* Milano, 1883, 632 pages ; — Moldenhauer : Ueber die Reactionszeit einer Geruchsempfindung. *Philosophische Studien*, vol. I, 1883, p. 603-615; — Adriano Garbini : Evoluzione del senso olfattivo nella infanzia. *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia,* vol. XVVI, fasc. 3, 1896. Broch., Firenze, 1897, 52 pages, p. 33-41, 51 ; — Herzen : Il tempo fisiologico in rapporto all' età. *Archiv. per l'Antrop. e l'Etnologia,* vol. IX, fasc. 3, 1878, p. 351 ; — Zwaardemacker : *Die physiologie des Geruchs,* Leipzig, 1895, c. xii, p. 194-203 ; — Jacques Passy : Revue générale sur les sensations olfactives. *Année psychologique,* 1895, pp. 402 et suiv. ; — N. Vaschide : De l'olfactométrie. *Bulletin de laryngologie, otologie et rhinologie,* 1901 ; brochure, Naud, 37 pages ; — Charles Richet : *Physiologie générale du cerveau : excitabilité dynamique cérébrale : processus psychiques. Dictionnaire de physiologie,* art. *Cerveau,* § 8, p. 21. L'article contient des aperçus remarquables sur la psycho-physiologie des temps de réaction ; — N. Vaschide : *La mesure du temps de réaction simple des sensations olfactives.* Communication du Ve Congrès international de physiologie, Turin, 17-21 septembre 1901. *Archives italiennes de biologie.*

M. BRUNETIÈRE ET L' « INCONNAISSABLE »

DE SPENCER ET DE COMTE

Dans un article *Pour le centenaire d'Auguste Comte* (1), M. Brunetière émettait récemment quelques opinions, au sujet desquelles nous lui demandons la permission de soumettre à son examen de brèves observations. L'éminent penseur a, nous le savons, trop de largeur d'esprit pour en être étonné ou froissé. D'autant qu'un accusé a toujours le droit de présenter sa défense.

M. Brunetière écrit :

...Je ne m'étonne pas qu'un certain positivisme, à la Littré, qui n'est que le faux nom du matérialisme, ait tout fait pour se débarrasser de cet *inconnaissable* et n'y voie guère qu'un mot sous lequel nous nous déguiserions à nous-mêmes, en fait d'absolu, celui de notre ignorance. Ce « non-relatif » gêne les matérialistes, et ils ne veulent pas de cette « réalité cachée derrière les apparences ». Mais, au contraire, ce que je ne comprends pas, c'est qu'un savant jésuite allemand, le P. Grüber, dans un gros livre qu'il a consacré à Auguste Comte et au Positivisme, se soit acharné à « démontrer », sans y réussir, « que l'inconnaissable d'Herbert Spencer n'était, ce sont ses mots, qu'une pure monstruosité ». L'un des arguments dont il se sert est plus étrange encore ! « *Qu'est-ce,* dit-il, *qu'un inconnaissable dont quelques fragments, de loin en loin, viendraient à notre connaissance ?* » En vérité, mon révérend Père, et pourquoi ne serait-ce pas le « Dieu caché » de l'Écriture ou le « Dieu inconnu » de saint Paul ? est-ce que nous connaissons tous les attributs de Dieu ? de ce que nous ne les connaissons pas tous, est-ce une raison de conclure que nous n'en connaissons aucun ? et si nous en connaissons un, cesse-t-il pour cela d'être un attribut de l'inconnaissable ? On « démontrerait », par ce beau raisonnement, que, si nous ne connaissons pas le tout d'une chose, nous n'en connaissons rien, et cela est vrai métaphysiquement ou logiquement, mais cela ne l'est pas, en pratique ou en fait. A vrai dire, l'inconnaissable du positivisme se communique à nous par quelques-unes de ses modalités, comme le « Dieu caché » par quelques-unes de ses manifestations. *Enarrant cœli gloriam Dei :* l'inconnaissable se prouve en se manifestant dans la catégorie de la relation, j'aurais presque envie de dire : « en y tombant » ; et

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1902, p. 673-697.

voilà, grâce à la science elle-même, la porte rouverte non seulement à la métaphysique, mais à la théologie.

Car il importe peu de quelle manière on essaie maintenant de se représenter cet inconnaissable ou même, avec l'agnosticisme, que l'on n'essaie pas de se le représenter du tout ! Ne confondons pas les problèmes. Tout ce que je veux constater ici, c'est que la théorie de l'inconnaissable donne, comment dirai-je ? *une base ou un fondement scientifique à la religion.* Le dernier terme du « relativisme » est de reconnaître et d'affirmer la nécessité logique de l' « absolu » qui le conditionne : voilà ce qui est inattendu, et voilà ce qui est important. Une doctrine, qui ne s'était proposé rien de plus essentiel que de ruiner l'affirmation de l'absolu, la ramène. Elle se couronne par l'affirmation de tout ce qu'elle avait prétendu renverser. Nous retrouvons Dieu au terme de la tentative la plus consciencieuse et la plus laborieuse que l'on eût entreprise pour essayer de s'en passer. Et par hasard, au cours de ce long effort, la tentative s'est-elle contredite? la méthode s'est-elle démentie? Non! J'ai tâché de prouver qu'au contraire, ni l'une ni l'autre n'avaient cessé d'être conformes à elles-mêmes. C'est Auguste Comte, c'est Herbert Spencer qui ont bien raisonné, *ce sont les autres qui ont trahi la doctrine*, quand ils ont cessé d'y trouver la satisfaction des préjugés qui les avait d'abord convertis. Et ils auront beau dire ! Après la reconnaissance de l'inconnaissable, c'est encore Auguste Comte qui avait raison quand il a compris que la dernière conclusion du positivisme était l'établissement d'une religion (1).

Ces observations de M. Brunetière, en tant qu'elles sont dirigées contre notre critique de l'Inconnaissable de Spencer, reposent, croyons-nous, sur des *malentendus*. D'abord, la citation que M. Brunetière semble extraire de nos livres : « Qu'est-ce qu'un inconnaissable dont quelques fragments, de loin en loin, viendraient à notre connaissance? » ne se trouve dans nos études sur le Positivisme (2) ni quant aux termes ni quant au sens. Et nous n'avons aucun souvenir d'avoir jamais dit chose semblable. Il suit que toute la polémique, se fondant sur cette phrase, à nous attribuée par erreur, manque d'objet.

Quant à l'Inconnaissable même de Spencer, malgré notre désir sincère de profiter des lumières de M. Brunetière, nous sommes dans l'impossibilité de changer de sentiment. Nous ne nions pas et n'avons jamais nié qu'il y ait partout des *mystères* pour notre entendement. Au contraire, dans notre livre même consacré au Positivisme (3) nous avons insisté

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1902, p. 691-692.

(2) Voir H. GRUBER, S. J. : *Der Positivismus*, 1891, pp. 124 et suiv., ou la traduction française de cet ouvrage, faite par l'abbé Ph. MAZOYER, 1893, pp. 263 et suivantes.

(3) H. GRUBER : *Le Positivisme*, éd. allem., p. 191, et éd. franç., pp. 513 et suiv.

sur cette vérité qu'on croit devoir nous rappeler. Nous avons fait ressortir en particulier que, précisément du point de vue de la science « positive », laquelle reconnaît des mystères dans l'ordre des choses soumises à l'observation directe de nos sens, il n'est que logique d'admettre l'existence de mystères plus profonds et plus inscrutables dans l'ordre supérieur de l'esprit, et beaucoup plus encore dans les choses de Dieu. Conséquemment, est-il besoin d'assurer que nous n'avons jamais songé à contester l'*incompréhensibilité* de Dieu, *dans le sens strict et propre de ce terme?* Cela veut dire que nous ne pouvons connaître Dieu d'une façon adéquate, que même nous ne le pouvons connaître dans cette vie *specie propria,* c'est-à-dire immédiatement et tel qu'il est en lui-même, mais seulement *mediate et analogice,* indirectement et par analogie (1), ou *per speculum in ænigmate,* comme dit saint Paul (I *Cor.*, XIII, 12). On ne pourrait mettre cette incompréhensibilité en doute, sans contredire certains articles des plus importants de foi définie.

Mais la *doctrine de Spencer sur l'Inconnaissable* est tout autre. Spencer part de la critique la plus radicale et la plus intransigeante de *toutes les religions existantes* et *de toutes les hypothèses religieuses possibles, théisme, panthéisme,* etc., *renfermant une notion définie quelconque de Dieu ou de l'Absolu,* et les déclare en bloc et d'avance inconcevables et contradictoires, par conséquent insoutenables et contraires à la science et à l'esprit religieux lui-même. Se fondant sur cette critique, il n'admet qu'un Absolu, dont nous ne pouvons avoir aucune idée définie quelconque, mais seulement une conscience tout à fait indéterminée et vague, et il identifie cet Absolu, cette Puissance suprême, cette Réalité dernière, avec le fonds inconnu ou inconnaissable qui sert de soutien à toutes choses, à tous les ordres de phénomènes ou d'apparences.

*
* *

Pour se convaincre pleinement que telle est véritablement la

(1) Voir Franc. Suarez : *De Deo uno*, l. II, c. v et XXIX, et J.-B. Franzelin, *De Deo uno*, 1870, pp. 122 et sq.

doctrine de Spencer, il faudrait lire attentivement tout son volume *First Principles* et tenir compte aussi des passages de ses autres ouvrages relatifs à ce sujet, et cités par nous dans notre livre (1). Ici nous devons nous restreindre à mettre en relief quelques citations tirées de son principal ouvrage.

Notre examen des *idées religieuses dernières,* dit Spencer, a été fait avec le but de rendre manifeste quelque vérité fondamentale renfermée en elles. Mais, jusqu'ici nous ne sommes arrivés qu'à des conclusions négatives. En critiquant les conceptions essentielles impliquées dans les différentes formes *de croyances,* nous constatons qu'*aucune d'elles ne peut être logiquement soutenue.* Laissant de côté la considération de la crédibilité et nous bornant à celle de la concevabilité, nous voyons que l'Athéisme, le Panthéisme et le Théisme, quand ils sont analysés rigoureusement *se montrent tous absolument inconcevables* (2). Les religions opposées diamétralement dans leurs dogmes apparents sont pourtant parfaitement d'accord dans la conviction tacite que l'existence du monde, avec tout ce qu'il renferme et tout ce qui l'entoure, est un *mystère* réclamant sans cesse une interprétation. Sur ce point, du moins, il y a un consentement universel (3). Pareillement, *les idées scientifiques dernières...* représentent toutes des réalités qui ne peuvent être comprises. L'homme de science constate que les choses tant objectives que subjectives sont également inscrutables dans leur substance et leur genèse. Dans toutes les directions, ses recherches le mettent en face d'*une énigme insoluble;* et il voit toujours plus clairement que c'est une énigme insoluble.

Toutes les conceptions de « l'absolu » ont été essayées l'une après l'autre et toutes ont été trouvées en défaut ; et ainsi l'entier domaine de la spéculation a été épuisé peu à peu, sans résultat positif, *le seul résultat obtenu* étant le *négatif* signalé plus haut, que la réalité existante derrière toutes les apparences (ou phénomènes) est et *doit toujours rester inconnue.* Nos conceptions de l'absolu sont des conceptions *purement symboliques,* qui ne peuvent jamais passer à l'état de conceptions réelles (4). Les dernières idées tant religieuses que scientifiques se trouvent être de purs symboles et nullement des connaissances (5). Ces conceptions symboliques tiennent la place de *choses qui ne peuvent être connues d'une manière* quelconque (6) . Toutes les religions (existantes), bien qu'elles partent de l'assertion tacite d'un mystère, en viennent à donner une solution de ce mystère, et ainsi elles affirment que ce mystère n'est pas un mystère dépassant la compréhension humaine. Mais l'examen des solutions qu'elles proposent montre que ces solutions sont uniformément sans valeur. L'analyse de toute hypothèse possible prouve qu'il n'y a pas même d'hypothèse concevable. Et ainsi le mystère que toutes les religions reconnaissent se trouve être un mystère beau-

(1) Voir H. GRUBER : *Le Positivisme,* éd. allem., p. 113-115 ; éd. franç., p. 245-249.

(2) Voir H. GRUBER : *Le Positivisme,* éd. franç., p. 245-249.

(3) H. SPENCER : *First Principles,* §§ 9-12, p. 27-39 ; § 31, p. 113 ; § 32, p. 116.

(4) « Ultimate religious ideas and ultimate scientific ideas alike turn out to be merely symbols of the actual, not cognitions of it. » ID., *ibid.,* § 22, p. 68.

(5) « Stand for things that *cannot be known in any way.* » ID., *ibid.,* § 9, p. 29.

(6) ID., *ibid.,* § 74, p. 256 ; § 27, p. 99 ; § 62, p. 229 ; § 145, p. 502.

coup plus transcendant qu'aucune d'elles ne le soupçonne, c'est-à-dire un *mystère* non relatif mais *absolu*. Nous voilà bien en face d'une *vérité religieuse dernière de la plus haute certitude*, d'une vérité dans laquelle les religions en général concordent entre elles et avec une philosophie opposée à leurs dogmes particuliers. Et cette vérité, relativement à laquelle il y a un accord latent de tout le genre humain depuis l'adorateur du fétiche jusqu'au critique le plus stoïque de croyances humaines, doit être celle que nous cherchons. Si la Religion et la Science sont réconciliables, la base de réconciliation ne peut être que ce *fait* le plus profond, le plus large et *le plus certain* que le Pouvoir, que l'Univers nous manifeste, est *tout à fait inscrutable*.

La Religion et la Science sont parfaitement d'accord sur cette proposition, à savoir que le *non relatif ne peut pas être connu* (1). En conséquence de l'*intenabilité* démontrée de leurs connaissances supposées, toutes les deux sont forcées d'avouer que la Réalité dernière est inconnaissable. En vertu de la condition même de notre pensée, nous sommes dans l'impossibilité de connaître quelque chose au-delà de l'Être relatif (2). Nous ne pouvons pas avoir de « connaissance » (Knowledge) ou notion de l'Être absolu, mais seulement une conscience *indéterminée* (3), « vague » (4), laquelle « n'est pas l'extrait, le résidu d'un groupe particulier de pensées, d'idées, de conceptions », mais le résidu extrait de toutes les pensées, idées ou conceptions (5). « Science et mystère... tiennent la place des deux modes opposés de la conscience », c'est-à-dire de la conscience définie et de la conscience indéfinie (6).

Quiconque admet que l'impuissance de concevoir un commencement ou une fin de l'Univers est un résultat négatif de notre structure mentale, ne peut nier que notre conscience de l'Univers comme persistant est un résultat positif de notre structure mentale. Et cette persistance de l'Univers est la persistance de la *Cause*, du *Pouvoir* ou de la *Force* inconnus, qui *nous sont manifestés à travers tous les phénomènes* (7). « Du point de vue le plus haut, il faut que nous reconnaissions » aussi toutes les formes de la religion qui toutes « renferment une âme de vérité », « la vérité résidue », — « comme des modes de manifestations de l'inconnaissable (8) ». En cherchant sans cesse à connaître et en étant sans cesse repoussés avec une *conviction plus approfondie de l'impossibilité de connaître*, nous pouvons garder vivante la conscience que c'est également notre plus haute sagesse et notre plus haut devoir de considérer *ce par quoi toutes les choses existent, comme l'inconnaissable* (9). Notre conception de l' « *espace* est le *produit*

(1) H. Spencer : *First Principles*, § 74, p. 256. « Both are obliged by the demonstrated intenability of their supposed cognitions to confess that the Ultimate Reality is *incognisable*.

(2) Id., *ibid.*, § 74, p. 256; de même, § 26, p. 88 suiv. ; § 29, p. 104 ; § 54 suiv., p. 176 suiv. ; § 141, p. 496.

(3) Id., *ibid.*, § 62, p. 229.

(4) Id., *ibid.*, § 26, p. 95.

(5) Id., *ibid.*, § 30, p. 107.

(6) Id., *ibid.*, § 76, p. 258.

(7) Id., *ibid.*, § 33, p. 121 suiv.

(8) « By continually seeking to know and being continually thrown back with a deepener conviction of the impossibility of knowing, we may keep alive the consciousness that if is alike our highest wisdom and *our highest duty to regard that through which all things exist as the Unknowable.* » Id., *ibid.*, § 31, p. 113.

(9) Id., *ibid.*, § 62, p. 231.

de quelque mode de l'inconnaissable (1) ». Il faut dire la même chose de notre conception du *temps*, etc. Telle étant notre connaissance de la réalité relative, que dire de la *réalité absolue ?* Nous pouvons seulement dire qu'elle est *quelque mode de l'Inconnaissable*, qui, par rapport à la matière qui nous est connue, est dans la relation de cause à effet (2).

Contrairement à ce que laisse entendre M. Brunetière, Spencer ne veut pas même admettre que nous assignions à l'Absolu, à la Cause dernière, un attribut quelconque, y compris l'attribut de la personnalité. « Ne convient-il pas », dit-il, « qu'on s'abstienne de lui assigner un attribut quelconque, puisque de tels attributs, empruntés comme ils le sont à notre propre nature, n'élèvent pas, mais dégradent (3)? » — « Ce qui n'est pas causé ne peut pas être assimilé à ce qui est causé, parce que l'un et l'autre, comme l'indiquent leurs dénominations elles-mêmes, sont dans une opposition irréductible. » L'Absolu ou l'Inconditionné ne peut pas être classé dans une catégorie, ni avec les choses conditionnées et relatives, ce qui est évident, ni avec soi-même ou un autre Absolu, parce qu'il est nécessairement unique ; par suite, Spencer conclut sophistiquement, il « n'est pas connaissable du tout (4) ».

De tout cela il ressort à l'évidence que Spencer repousse d'avance et formellement toute théorie ontologique renfermant une notion positive quelconque de Dieu ou de l'Absolu comme imaginaire, fausse, antiscientifique et même antireligieuse, et qu'il n'admet que l'existence d'un seul et unique Absolu « omniprésent », au fond de toutes les choses et de tous les phénomènes, dont nous ne pouvons avoir aucune notion définie, mais seulement une conscience tout à fait indéterminée et vague. Et là est l'essence et le fond intime de sa doctrine sur l'Inconnaissable, au point qu'il est absolument impossible d'en faire abstraction, quand on parle de cette doctrine.

(1) H. SPENCER : *First Principles*, p. 231 ; § 65, p. 235 ; § 74, p. 255 ; § 145, p. 501.
(2) ID., *ibid.*, § 63, p. 233 ; de même, § 30, p. 106.
(3) « And may we not therefore rightly *refrain from assigning* to it (to the Unconditioned, to the Ultimate Cause) *any attribute whatever*, on the ground that such attributes, derived as they must be from our own nature, are not elevations but degradations ? » ID., § 31, p. 109. *Ibid.*, 7 pp. 108, 112 ; § 28, p. 100 ; § 29, p. 104.
(4) ID., *Ibid.*, § 24, p. 81.

*
* *

Au sujet de cette doctrine de Spencer, que M. Brunetière méconnaît singulièrement quand il l'assimile au « Dieu caché » de la Sainte Écriture ou au « Dieu Inconnu » de saint Paul, il nous est impossible de retirer ou de mitiger quoi que ce soit des critiques contestées par l'éminent académicien. Elle n'est pas seulement contraire à la Sainte Écriture et à plusieurs dogmes chrétiens fondamentaux solennellement définis par l'Église, mais, de plus, pleine de contradictions manifestes et d'incohérences fantaisistes.

La doctrine de Spencer est *pleine de contradictions*. Car en disputant même sur l'Inconnaissable, Spencer — contrairement à son assertion formelle, d'après laquelle il nous serait impossible d'avoir une « notion » quelconque de l'Absolu — montre bien qu'il en possède une notion et suppose que ses lecteurs l'entendent quand il en parle. Il est manifestement impossible de parler durant tout un volume d'une « *Réalité* dernière », d'un Être positif, et à plus forte raison de l'Être le plus réel et le plus positif, sans en avoir quelque concept.

Et que fait Spencer quand il appelle l'Absolu la « Cause dernière », le « Pouvoir omniprésent » agissant dans toutes les choses, l'Énergie infinie et éternelle, d'où sortent toutes les choses, et même quand il l'appelle seulement « l'Absolu » et la « Réalité dernière » la plus certaine ?

L'*Inconnaissable* de Spencer est, de plus, une fantaisie incohérente, parce que Spencer dans cette conception, contrairement à toute saine logique, confond et fusionne tout ce qui nous est inscrutable dans toutes les choses et tous les ordres de l'Être en *un seul* Être objectif et réel. Son Inconnaissable est en vérité, comment dire ? une substantiation ou *objectivation* arbitraire et absurde de *l'idée générale d'inconnaissable* abstraite de tous les inconnaissables cachés sous tous les êtres particuliers, — une substantiation ou objectivation, laquelle repose sur la confusion de l'ordre logique avec l'ordre réel, une *projection des plus illégitimes de conceptions abstraites et universelles dans l'ordre réel et physique*.

Le caractère fantaisiste de la doctrine de Spencer sur

l'Inconnaissable est encore considérablement aggravé par *d'autres thèses,* intimement liées à son système, d'après lesquelles cet Inconnaissable Tout-un, conception absurde déjà en elle-même, serait l'objet le plus propre et le fondement le plus solide de toute religion et de tous les sentiments religieux, *précisément en vertu de son inconnaissabilité ou incognoscibilité absolues,* et chaque prétention de pénétrer l'Absolu, chaque aspiration à en connaître quelque chose constituerait une atteinte à l'esprit religieux et une véritable impiété à l'égard de l'objet propre, essentiellement mystérieux, de la religion. Dans ce sens Spencer ne craint pas d'écrire :

Cette attitude (de renoncement définitif et total à toute prétention de « connaître » l'Absolu ou d'en avoir une « notion » quelconque), qui à la plupart semblera être une attitude essentiellement irréligieuse, est *une attitude essentiellement religieuse ;* et elle est même *la* (seule) attitude religieuse de laquelle toutes les autres attitudes, comme il fut déjà montré, ne sont que des rapprochements.

De toutes les façons imaginables cette vérité s'impose à nous qu'il ne nous est pas permis de connaître — et même de concevoir — la Réalité qui se dérobe derrière le voile des apparences, et cependant on va répétant qu'il est de notre devoir de *croire* (bien plus de *concevoir*) que cette Réalité existe d'une certaine manière déterminée. Appellerons-nous cela de la révérence ? Ou bien plutôt ne le qualifierons-nous pas du nom opposé ? On pourrait écrire des volumes sur l'impiété des pieux.

Comment un homme, en possession de ses facultés, pourrait-il nourrir des sentiments religieux, des sentiments d'admiration, de révérence, d'adoration, de dévouement, d'amour et de sacrifice à l'égard d'un Inconnu, qui lui soit absolument inconnaissable et dont il ne peut avoir conscience qu'au moyen de la conception fantaisiste et incohérente que Spencer nous en propose ? Que dire de l'idée fondamentale de Spencer, d'après laquelle l'inconnaissabilité ou le caractère de « mystère définitif et *absolu* » serait la vraie et unique racine des sentiments religieux, par conséquent la condition de vie essentielle de la religion elle-même ?

En vérité, c'est la *cognoscibilité* même de Dieu qui fonde le sentiment religieux et toute religion. A ce point que l'incompréhensibilité et l'inscrutabilité de Dieu ne peuvent servir à faire naître ou à augmenter ces sentiments qu'autant qu'elles sont « connues », et connues comme des attributs « positifs » de

Dieu. Ainsi que Spencer lui-même, l'indique assurément en contradiction avec ses assertions fondamentales et formelles, la « connaissance » intime de l'incompréhensibilité et de l'inscrutabilité de Dieu contribue beaucoup à nous faire « connaître » mieux aussi la grandeur, la sublimité et la majesté infinies de Dieu. C'est à ce titre que l'incompréhensibilité divine intervient comme facteur puissant du sens religieux.

La théorie de Spencer sur l'Inconnaissable est donc si loin de fournir un appui au sens religieux, qu'elle tend plutôt à le détruire. Et Spencer lui-même, dans son effort pour dévoiler le fonds intime de la religion et lui donner une base inébranlable, apparaît comme un philosophe, qui atteint le contraire de ce qu'il se propose.

*
* *

A notre avis, M. Brunetière se méprend donc singulièrement sur l'*importance* de la doctrine de l'Inconnaissable chez Spencer au *point de vue apologétique*. « Tout ce que je veux constater ici, dit-il, c'est que la théorie de l'Inconnaissable donne, comment dirai-je ? *une base ou un fondement scientifique à la religion.* » Les théories de Comte et de Spencer sur les « questions inaccessibles » ou sur l' « Inconnaissable » sont, tout au contraire, on ne peut plus hostiles à toute vraie religion. Par leur essence même, elles dissolvent et minent tout sentiment religieux, comme l'entend la religion chrétienne, parce qu'elles détruisent ou excluent la première et la plus indispensable condition de la religion, la « cognoscibilité » de Dieu.

Relativement à Comte, il n'est pas même juste de dire sans restriction qu'il ait reconnu l'*existence réelle* de l'Inconnu ou de l'Inconnaissable dans le sens de M. Brunetière ou de Spencer. Comte, pour sa part, aurait sans doute protesté avec une extrême vigueur contre une telle imputation. Et Spencer, quand il a soin de caractériser son propre agnosticisme comme « positif » en opposition avec l'agnosticisme « négatif » de Comte, est garant du même fait. Ce qui est vrai — et ce que nous n'avons pas omis de faire ressortir dans le passage même de notre livre

sur *le Positivisme* (1), auquel s'adresse la critique de M. Brunetière — c'est que déjà dans la thèse fondamentale de la théorie de Comte, par laquelle celui-ci écarte du domaine de la connaissance « positive » les « questions inaccessibles » comme « vaines », « oiseuses » et « vides de sens », *objectivement et en réalité,* est renfermée implicitement la reconnaissance de l'existence de réalités qui dépassent la portée de l'observation directe et auxquelles, par conséquent, les méthodes des sciences dites « exactes » ne peuvent pas atteindre *directement et immédiatement.* Il n'est pas moins vrai que Spencer, en contradiction manifeste avec ses assertions fondamentales et formelles quant à l'incognoscibilité totale de l'Absolu, propose des notions de l'Absolu assez « définies » pour renfermer, de fait, des éléments suffisants à la démonstration de la cognoscibilité et même de l'existence de Dieu. Mais cela ne prouve rien contre nous ; cela montre seulement que l'assertion de M. Brunetière : « La tentative s'est-elle contredite? La méthode s'est-elle démentie? Non. » que pareille assertion, dis-je, ne peut être admise qu'avec une forte réserve. En vérité, tant l'agnosticisme « négatif » de Comte que l'agnosticisme « positif » de Spencer, déjà dans leurs thèses essentielles et fondamentales, renferment des contradictions ouvertes et des fautes graves non moins évidentes contre la méthode positive préconisée par eux. La thèse finale de M. Brunetière ne peut donc être admise qu'à une condition : c'est que l'esprit de logique et de méthode, revendiqué en faveur de Comte et de Spencer, soit entendu dans un sens purement relatif, à savoir, en comparaison avec d'autres positivistes, disciples, collègues ou successeurs de Comte et de Spencer, encore moins conséquents.

Le *caractère* essentiellement, radicalement et irrémédiablement *antireligieux* des théories tant de Comte que de Spencer — nous entendons le mot religieux dans le sens dans lequel on l'entend d'ordinaire et qui lui convient aussi dans la langue biblique et chrétienne — est exprimé de façon nette déjà dans les dénominations *inconnaissable, questions inaccessibles sui-*

(1) Voir H. GRUBER : *Le Positivisme*, p. 245, note 3.

vant le sens que Spencer et Comte attachent à ces mots. Dans ce sens, la tendance et la signification intime des théories de Spencer et de Comte consistent en ceci, que toutes les deux dénoncent toute vraie connaissance de Dieu comme absolument impossible et imaginaire, en vertu même de la condition de notre structure mentale, et par conséquent toute prétention à une telle connaissance comme insensée et absurde. Par cela même elles tendent à détruire la première et la plus indispensable condition de la religion et à discréditer, autant qu'il est possible, l'accomplissement du premier et plus fondamental devoir religieux.

Si le « Positivisme » d'Auguste Comte ou l' « Agnosticisme » de Herbert Spencer ont produit des effets utiles à la cause de la religion, c'était en vertu, non de leurs théories sur l'Inconnaissable, mais plutôt des contradictions manifestes et inextricables, où les auteurs et adhérents de ces systèmes s'embarrassaient, en s'efforçant, avec toutes les ressources de leur esprit et les découvertes de la science moderne, de renverser ou de remplacer les religions existantes. Les deux systèmes ont, en outre, beaucoup contribué à discréditer le matérialisme grossier et tranchant, lequel alors était à son apogée, et ont ainsi indirectement préparé le terrain au retour de l'idée religieuse. Le positivisme de Comte, enfin, a par ailleurs donné un appui considérable à la religion catholique : c'est que, tout en restant fidèle à *son point de vue antithéologique et antispiritualiste à outrance,* il témoignait de la plus haute estime pour l'Église catholique, considérée comme un fait historique souverainement imposant et sublime, l'institution sociale la plus grandiose qui ait existé. Et cette estime se manifestait dans le système de Comte non seulement par une appréciation théorique des plus élogieuses, mais par une imitation pratique, laquelle ne pouvait qu'exciter au plus haut degré l'étonnement du monde incrédule et non catholique.

HERM. GRUBER.

RÉPONSE DE M. F. BRUNETIÈRE

Monsieur le Directeur,

Si la polémique « manquait d'objet », j'imagine que le R. P. Grüber n'aurait pas pris la peine de me répondre si longuement. Il se serait borné à protester contre l'attribution d'une phrase qu'il n'a, dit-il, retrouvée dans ses *Études sur le positivisme,* ni quant aux termes, ni quant au sens ; et moi-même je n'aurais qu'à remettre sous les yeux de vos lecteurs le passage, ou l'un des passages, que j'ai résumés dans cette phrase.

« *Le Positivisme depuis Auguste Comte jusqu'à nos jours,* traduction de l'abbé Mazoyer, p. 263, § 109. Spencer affirme *d'une part* que tout Connaissable est une manifestation de l'Inconnaissable, qui se révèle par là, et, *d'autre part* (c'est moi qui souligne), il nous dit que cet Inconnaissable échappe absolument à notre connaissance. C'est une contradiction évidente. Ce qui se manifeste, ce qui se révèle à tous, nous est nécessairement connu, *du moins en quelque manière :* on ne peut donc l'appeler absolument inconnaissable. »

Il me semble que la phrase où le P. Grüber ne se retrouve pas : « Qu'est-ce qu'un inconnaissable dont quelques fragments, de loin en loin, viendraient à notre connaissance ? » résume assez fidèlement l'argumentation qu'il oppose à la théorie de Spencer sur l'Inconnaissable. Ce que le P. Grüber trouve de monstrueux dans la théorie de Spencer, c'est que l'Inconnaissable continue d'être l'Inconnaissable, quoique d'ailleurs « tout Connaissable » n'en soit qu'une manifestation ou une révélation. Et moi, ce que là-dessus je me suis permis de lui faire observer, c'est qu'il faudrait peut-être prendre garde que Dieu, le

Dieu des chrétiens, n'est aussi qu'un « Inconnaissable », dont « tout Connaissable » n'est qu'une manifestation.

Je m'en tiendrai là pour aujourd'hui.

L'étude où j'ai cité le P. Grüber n'est elle-même qu'un fragment d'un travail d'ensemble sur l'*Utilisation du Positivisme*, dont le point de vue général s'oppose diamétralement au point de vue du P. Grüber dans ses *Études sur le positivisme*. Quand ce travail sera terminé, c'est-à-dire avant l'été, je pense, le lecteur jugera entre le P. Grüber et moi. Mais ce que je puis dire dès à présent, c'est qu'on ne me répondra rien qui vaille, ni qui m'émeuve, en établissant que je n'interprète pas les Comte et les Spencer comme ils se sont entendus eux-mêmes. Car, je le sais bien ; et mon objet est précisément de les interpréter d'une autre manière ! Je vois en eux des « témoins » d'une vérité qu'ils ont refusé de reconnaître, et je m'efforce de montrer qu'ils ne l'auraient pas méconnue, si leur parti pris n'avait empêché leur logique d'aller au bout de ses conclusions.

On ne prouvera donc rien contre moi quand on aura prouvé que l'*Inconnaissable* de Spencer n'est pas le *Dieu caché* de l'Écriture : j'en suis aussi certain que le R. P. Grüber ! Mais il faudra me montrer que je n'ai pas le droit de me servir des preuves que Spencer a données de l'existence de l'*Inconnaissable ;* le droit de les combiner autrement qu'il n'a fait lui-même ; et le droit d'en tirer des conclusions qui, précisément, n'offrent point avec leurs prémisses la contradiction de fond que le P. Grüber a signalée dans celles de Spencer. C'est comme si je disais que le sens de Spencer m'est assez indifférent. *Inveni aram in qua scriptum erat : IGNOTO DEO* : voilà tout ce qui m'importe ; et aussi que cet autel ait été élevé, avec cette inscription, par l'homme dont la prétention est de ne rien avoir admis dans son système qui ne fût rigoureusement scientifique ! L'Apôtre seul pouvait ajouter : *Quod ergo ignorans colebat, hoc ego annuntiavi ei.*

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

F. BRUNETIÈRE.

SOCIÉTÉ DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

La Société de Saint-Thomas d'Aquin de Paris est une société de philosophie ; elle est fondée depuis 1884. Mgr d'Hulst en fut le premier président. On vit groupés autour de lui, dès la première heure : M. le comte Domet de Vorges, vice-président ; M. Gardair, secrétaire ; M. l'abbé de Broglie, M. l'abbé Guieu, M. l'abbé Lelong, M. l'abbé Pisani, M. le Dr Ferrand, M. Farges, M. Lesserteur, M. Georges Viollat, M. le Dr Tison, M. Alphonse d'Halloy, M. Vallet, M. le Dr Le Bec, M. le Dr Goix, M. Vicaire, M. l'abbé Bernaud, M. l'abbé Piat, M. Vrignonneau, M. l'abbé Ackermann, les RR. PP. Chareyre et Derennes. Parmi les membres correspondants de la première heure, se trouvaient M. Léonce Couture et le R. P. Bulliot.

Une réunion préliminaire, où l'on jeta les bases d'un règlement, eut lieu le 22 octobre 1884. La première réunion officielle fut tenue le 5 novembre suivant.

Depuis cette époque, la Société de Saint-Thomas d'Aquin a continué à se réunir tous les mois de l'année scolaire dans une salle que l'Institut catholique met à sa disposition. Elle a demandé à la *Revue de Philosophie* de publier les comptes rendus de ses séances.

SÉANCE DU MERCREDI 10 DÉCEMBRE 1902

M. L'ABBÉ PEILLAUBE A LA PAROLE POUR UNE COMMUNICATION INTITULÉE :

DE L'INTENSITÉ DES PHÉNOMÈNES DE CONSCIENCE

La vie psychologique s'exprime dans l'organisme sous la forme de mouvements dans l'espace. Elle est donc régie, à ce point de vue, par les deux principes qui dirigent actuellement la recherche scientifique dans le domaine des phénomènes matériels, la loi de l'inertie et la loi de la conservation de la matière et de l'énergie. Sous ce rapport, elle est quantité, c'est-à-dire étendue, et par conséquent directement mesurable.

Mais, sous un autre aspect, la vie psychologique est qualité pure. Ce qu'elle exprime dans la conscience sous forme de souvenir, de plaisir et de douleur, de sensation et de sentiment, de contemplation

abstraite et de décision volontaire, n'a plus rien de commun avec l'espace, la grandeur et l'étendue. Sans doute, dans la nature, la qualité ne se manifeste à l'observation extérieure que par l'intermédiaire de la quantité. Mais, dans la conscience, elle apparaît sans alliage, immédiatement. Ce n'est qu'indirectement et par réflexion qu'on arrive à prouver que certains phénomènes de conscience sont liés à des phénomènes physiologiques déterminés. La fonction consciente et la fonction cérébrale nous sont révélées par des sources différentes de connaissance. A l'introspection, je ne puis saisir les modifications organiques, qui expriment, extérieurement à la conscience, les phénomènes psychologiques ; je ne saisis que les modifications intérieures, la qualité sans la quantité.

Je ne conteste pas la légitimité des recherches psychophysiques ou psychométriques. De même que dans les sciences de la matière, on mesure la qualité indirectement, par le recours à la quantité ; de même, dans l'étude des faits de conscience, il est loisible de continuer à son égard le même procédé de mensuration.

Je soutiens seulement que par nature la qualité n'est pas directement mesurable, et que, par conséquent, le fait de conscience qui est qualité pure n'est pas par lui-même directement mesurable.

Si la vie consciente est qualité pure, quel sens faut-il attribuer aux degrés d'intensité, à la distinction du « plus » et du « moins » qu'on y admet communément ?

On peut bien, si l'on veut, assimiler l'intensité à la grandeur sous le nom de *quantité intensive*. Mais il ne faut pas se laisser duper par ces mots. La quantité intensive n'a rien de commun avec la quantité extensive, si ce n'est le mot. Or, le mot quantité ne saurait être employé ici d'une manière univoque. Dans l'expression « quantité extensive », il a son sens propre, que tout le monde comprend : un nombre est plus grand qu'un autre, quand il le contient. Les degrés de quantité expriment des rapports de contenant à contenu. Dans l'expression « quantité intensive », le mot quantité n'a plus qu'un sens métaphorique. M. Bergson a montré l'importance de cette distinction dans son beau livre : *Les Données immédiates de la conscience*.

Qu'y a-t-il donc sous cette métaphore? Quand nous nous servons du langage spatial — ce qui est une nécessité — pour exprimer des distinctions de degrés dans la qualité pure, qu'y a-t-il de réel et de vivant sous ce symbole ? Il ne suffit pas de répondre qu'un progrès qualitatif a été réalisé dans la conscience. En quoi consiste ce progrès ?

Examinons les principales solutions fournies par l'École à propos de la question : *De augmento virtutum*. Elles sont au nombre de quatre.

1° *Per remotionem a contrario.* — Le progrès a lieu, lorsqu'une qualité tend à supprimer l'influence de la qualité qui lui est contraire. Saint Thomas réfute ainsi cette opinion : *Dicendum quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis quod fit per remotionem a contrario ; sed hoc accidit qualitati secundum quod inest in subjecto participante contrarium.* Saint Thomas fait remarquer qu'une qualité peut ne pas avoir à lutter contre une autre et que cependant elle est susceptible de degrés d'intensité.

2° *Per productionem qualitatis novæ et destructionem alterius.* — *Alii dixerunt,* dit saint Thomas, *quod caritas essentialiter non augetur, sed, adveniente majori caritate, minor caritas, quæ inerat, destruitur. Hoc autem stare non potest.* Durand de Saint-Poursain se rallia à cette opinion. Saint Thomas la rejette, parce qu'elle n'explique pas le progrès des vertus. Pour Durand, il n'y a pas progrès d'une vertu, mais succession de vertus.

M. Bergson explique lui aussi le progrès qualitatif des états de conscience par une succession d'états spécifiquement différents. Il est vrai que cette succession est une interpénétration et par là il diffère de Durand.

3° *Per additionem qualitatis ad qualitatem.* — *Alii dixerunt,* dit saint Thomas, *quod caritas sive quælibet virtus infusa augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, quod omnino stare non potest.* C'est l'opinion, avec des différences, de Scot et de Suarez. On leur a fait plusieurs objections, celle-ci en particulier. La qualité partielle, ajoutée à la qualité préexistante, est ou plus parfaite, ou moins parfaite, ou également parfaite. Dans le premier cas, la qualité préexistante devient superflue et doit disparaître ; dans le deuxième, comment le moins parfait pourrait-il perfectionner le plus parfait ? Dans le troisième enfin, la qualité nouvelle laisserait la qualité ancienne dans le même état de perfection.

4° *Per radicationem.* — C'est la théorie de saint Thomas. *In quantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis vel minus album. Quod una et eadem pars sit magis vel minus alba, non est ex ipsa ratione albedinis, quia si esset separata, non diceretur secundum magis et minus, sed ex diverso modo participandi albedinem ex parte subjecti divisibilis.* Saint Thomas remarque qu'il y a « confusion » dans nos différentes puissances : elles sont indifférentes à des formes contraires. Le progrès qualitatif fait disparaître peu à peu cette confusion, les habitudes et les vertus étant

des principes d'unité. Il consiste dans une union plus intime de la vertu et du sujet de la vertu, dans une sorte de conquête de celle-ci sur celle-là.

M'inspirant de ces diverses théories, je crois que le progrès qualitatif dans la conscience consiste tantôt dans une succession d'états intérieurs de nature différente, tantôt — et c'est là le progrès proprement dit d'une qualité — dans une pénétration plus parfaite de la conscience, de la personne. L'état plus intense, c'est celui qui est plus moi, qui m'est plus personnel, dans lequel se concentre davantage ma vie intérieure. Le plus intense de tous, celui qui domine tous les autres, c'est celui qui parvient à se substituer à la personne et à dire : *je*.

DISCUSSION

M. *Dubosq* craint que la pensée de réagir contre la conception matérialiste des facultés sensibles et de leurs opérations n'ait porté le rapporteur, à la suite de M. Bergson, dans un excès opposé. Sans doute, on ne peut attribuer aux faits de conscience une valeur quantitative qui les assimile intrinsèquement aux êtres étendus dans l'espace ; mais parce qu'il y a relation de cause à effet ou réciproquement, entre une série A d'événements psychiques et une série B de phénomènes quantitativement mesurables, il semble qu'on puisse et qu'on doive attribuer « analogiquement » aux sensations ou aux émotions une valeur corrélative à celle des effets mesurables qui en sont la traduction au dehors.

M. *l'abbé Peillaube* répond qu'il est loin de penser que les phénomènes psychologiques de la vie sensible soient en eux-mêmes de la qualité pure. Il admet, au contraire, que ces phénomènes sont *mixtes*, que ce qui se déploie sous forme de mouvement dans l'espace est intrinsèquement uni à ce qui s'exprime dans la conscience sous la forme du temps. Mais il soutient que *ce qui* se révèle à l'introspection est qualité pure et que son progrès ne peut être que qualitatif, bien qu'on puisse le transposer, le traduire par métaphore dans le langage de l'espace. Quant aux expressions dans l'organisme de ce qui se passe dans la conscience, on peut les regarder comme des symboles quantitatifs et s'appliquer à les mesurer.

M. *l'abbé Ackermann* passe en revue les différents procédés de mensuration usités dans les laboratoires de psychologie.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LA LOGIQUE DE LEIBNIZ D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS, par L. Couturat, chargé de cours à l'Université de Toulouse. Paris, F. Alcan, in-8°, xii, 608 pages.

En écrivant ce savant ouvrage, M. L. Couturat s'est proposé un double but : exposer et mettre en valeur pour elle-même la logique de Leibniz ; montrer dans cette logique la source commune d'où découlent le calcul infinitésimal et la monadologie, c'est-à-dire la mathématique et la métaphysique du grand penseur, et ainsi, renouveler l'interprétation du leibnizianisme.

C'est précisément l'affinité de la logique de Leibniz avec la mathématique et la métaphysique qui explique le peu d'attention dont elle a été l'objet de la part des historiens de la philosophie et des mathématiques, et la négligence que les uns et les autres ont mise à recueillir et à étudier les documents où elle est renfermée. Les premiers ont été rebutés par la forme mathématique qui sert d'enveloppe à cet instrument logique que devait être la *caractéristique* universelle ; les seconds ont pris pour des doctrines de métaphysique les théories générales sur la valeur et la portée de la méthode mathématique et les essais d'application de l'algèbre à la logique. Il est peu probable que les mathématiciens qui ouvriront le livre de M. Couturat tombent dans l'erreur de ces derniers. Peut-être est-il davantage à craindre que, parmi les curieux des choses de la philosophie, plus d'un ne soit impressionné d'une manière fâcheuse à la vue de l'appareil mathématique que revêtent les théories logiques de Leibniz. Que ceux-là se gardent de céder d'avance au découragement. Sans doute tel et tel détail ne se laisse parfaitement saisir que de quiconque est initié aux principes et aux enseignements de la science des grandeurs. Mais l'ensemble, les grandes lignes sont très suffisamment intelligibles, même pour les profanes en cette matière. Au reste, si quelque rigoureux effort est parfois nécessaire à qui veut bien entendre l'exposition de M. Couturat, celle-ci a de quoi dédommager

amplement de la peine qu'elle a pu coûter : car le gain n'est pas petit de connaître et de comprendre des théories très originales, très riches, et de goûter le plaisir supérieur que procure le spectacle d'un génie très souple aux prises avec de grandes difficultés, et déployant toutes ses ressources afin de les tourner et de les vaincre.

Les études de logique ont occupé Leibniz dès les années de son adolescence ; elles eurent naturellement comme point de départ la syllogistique d'Aristote. Leibniz eut toujours Aristote en grande estime. C'est en particulier à son respect persistant pour l'enseignement du Stagirite qu'est due l'hésitation, persistante elle aussi, de son esprit entre le point de vue de la compréhension et celui de l'extension ; et cette hésitation lui fut, en fin de compte, funeste ; car elle rend compte de l'insuccès auquel était vouée sa propre logique, qui ne pouvait se développer et s'achever qu'à la condition d'interpréter franchement les propositions en extension. Mais si Leibniz ne cessa jamais d'admirer la logique péripatéticienne, il en remarqua de bonne heure l'insuffisance, et tout d'abord il se mit en quête de moyens propres à en combler les lacunes et à en corriger les défauts. A l'âge de dix-neuf ans, marchant sur les traces d'Hospinianus, il combine les trois quantités, universelle, particulière, indéfinie, et les deux qualités, affirmative et négative, il déduit les modes que ce logicien avait reconnus valables, il défend énergiquement la quatrième figure, reprend la méthode de Ramus et de Thomasius, c'est-à-dire la réduction à l'absurde pour ramener les modes des trois dernières figures à des modes de la première, démontre la subalternation et la conversion par syllogismes, cherche à représenter les syllogismes à l'aide de schèmes géométriques, et invente les schèmes circulaires qu'Euler reprendra plus tard et des schèmes linéaires auxquels il donne des formes de plus en plus parfaites.

Mais même après avoir subi les amendements nécessaires, cette logique, d'inspiration tout aristotélicienne, n'est encore qu'une logique vulgaire. L'esprit inventif et fécond de Leibniz lui en suggère une autre plus sublime et, en vue de la réaliser, divers projets qui s'appellent, se complètent, s'enchaînent logiquement. Aucun d'eux ne fut définitivement exécuté ; tous donnèrent lieu à de multiples tentatives. Si elles eussent abouti, les analytiques d'Aristote auraient été dépassés. Ce sont : la combinatoire, la caractéristique universelle, l'Encyclopédie, la mathématique universelle, le calcul logique et le calcul géométrique. M. Couturat résume ces inventions les unes après les autres, en observant l'ordre à la fois logique et historique tant de la conception de chacune que des essais en lesquels elle

s'exprime. Cette exposition de la logique leibnizienne est faite en grande partie d'après les manuscrits inédits de Hanovre. Les textes paraîtront dans un volume dont la publication s'annonce comme très prochaine. Des citations abondantes et des références nombreuses permettent dès maintenant d'entendre aisément et de contrôler les affirmations de l'érudit historien.

Leibniz définissait exactement d'un mot sa logique lorsqu'il l'appelait une mathématique universelle. Il avait observé que les prédicaments ou catégories d'Aristote sont rangés dans l'ordre où ils donnent matière aux propositions. Pourquoi ne classerait-on pas les propositions dans l'ordre où elles donnent matière aux syllogismes ou, généralement, à la déduction ? Cette question amena le subtil penseur à croire que toutes les propositions peuvent se déduire d'un petit nombre de vérités simples, par l'analyse des notions qui entrent en elles ; que toutes les idées complexes peuvent se réduire à un nombre restreint de notions primitives et indéfinissables. Supposons terminé le dénombrement des idées simples, la combinaison progressive de ces concepts fondamentaux fournira toutes les idées complexes ; ainsi serait constitué l'alphabet des pensées humaines et la combinatoire serait la logique de l'invention ; elle serait en mesure de résoudre ces deux problèmes inverses : Étant donné un sujet, trouver tous ses prédicats ; étant donné un terme, trouver tous ses sujets possibles. Et voilà Leibniz reprenant et cherchant à exécuter à sa manière le dessein qui avait inspiré à Raymond Lullé son *Grand Art*, au Toulousain Pierre Grégoire et au P. jésuite Athanase Kircher des essais plus ou moins voisins, et tâchant de prouver par le fait cette assertion de Hobbes que tout raisonnement est un calcul. En ses grandes lignes le projet de la combinatoire consistait à analyser tous les concepts complexes, à ranger en une première classe les idées simples, à constituer une deuxième classe avec les termes de la première combinés deux à deux, une troisième avec les termes de la seconde combinés trois à trois, et ainsi de suite. On simplifiait l'écriture et les définitions, en faisant de chaque terme du troisième ordre le produit d'un terme du premier et d'un terme du deuxième, etc. Un symbole de fraction désignait les termes d'ordre supérieur au premier. Un terme est susceptible de plusieurs expressions d'après les différentes combinaisons des termes simples qui le composent ; mais si l'on réduit ce terme à ses éléments simples comme un nombre en ses facteurs premiers, l'identité de ses expressions apparaîtra. La combinatoire traduira les combinaisons à l'aide de signes ou caractères ; elle conduit donc à la constitution d'une spécieuse ou caracté-

ristique générale, ou encore à une algèbre logique qui remplacerait les concepts par des combinaisons de signes, les propositions par les relations entre ces signes, et le raisonnement par le calcul, et fournirait une méthode infaillible pour démontrer les propositions connues et en trouver de nouvelles.

Encore novice en mathématiques, Leibniz conçut d'abord cette algèbre logique comme une langue ou une écriture universelle. Il n'était pas le premier à avoir cette idée, et il connut les projets de ses devanciers : Kenelm Digby, qui avait distribué les concepts en classes, numéroté ces classes et les idées dans chacune d'elles ; Jean-Joachim Becker, médecin de Mayence, qui avait numéroté les mots d'un dictionnaire latin selon l'ordre alphabétique et composé des dictionnaires de diverses langues, où les mots étaient rangés d'après leur numéro ; le P. Athanase Kircher, auteur de dictionnaires de thème et de version en cinq langues, analogues mais plus compliqués. Après avoir réduit les concepts complexes à des concepts simples, Leibniz cherche des symboles aussi nombreux que ces derniers, qui soient simples et appropriés à la nature des idées à exprimer. Les concepts complexes seront exprimés au moyen de combinaisons de signes simples. Au moment où il s'engageait dans cette voie, les savants qui fondèrent la Société royale de Londres s'occupaient de l'invention d'une écriture de ce genre. Les essais de Wilkins, de Georges Dalgarno, visaient plus l'usage pratique que l'utilité des sciences ; c'étaient bien plutôt des moyens de communication que des langues philosophiques. Quant à Leibniz, il prétend constituer une caractéristique réelle, c'est-à-dire qui représentera immédiatement les choses ou idées et non les mots, bref une idéographie. Puisque les idées complexes se décomposent en idées simples comme les nombres en facteurs premiers, il est tenté d'employer les nombres premiers en guise de signes des idées simples : la multiplication des nombres premiers symbolisera les idées complexes. On n'aura qu'à traduire les nombres en mots pour avoir une langue parlée. Mais l'exécution de ce système offrant des difficultés qu'il n'avait pas prévues, Leibniz se rabat sur les langues vivantes. Il en extraira les idées simples à combiner ; il fondra les grammaires des diverses langues, les régularisera, les simplifiera et instituera ainsi une grammaire rationnelle. La langue universelle ne pouvant être inventée avant la grammaire rationnelle, Leibniz se servira d'un idiome auxiliaire, ce sera le latin, langue commune des savants, mais le latin corrigé, transformé, et dont la grammaire sera et deviendra la grammaire philosophique. La grammaire philosophique mène au vocabulaire. Comme

le nom d'une chose exprime sa définition, il sera formé des caractères qui symbolisent les idées de ses éléments simples. Mais la découverte de ces éléments simples suppose l'analyse des concepts, qui suppose elle-même l'inventaire des connaissances humaines. La langue universelle implique donc l'encyclopédie et la caractéristique.

La caractéristique est l'ensemble des caractères qui servent à désigner les idées. Les caractères sont des signes dessinés, écrits ou sculptés. Ils méritent d'être appelés réels s'ils représentent directement les choses ou les idées et non les mots, lettres ou syllabes. L'algèbre aide à comprendre de quelle utilité sont des signes bien choisis à la pensée déductive ; le calcul infinitésimal est dû à la recherche de symboles nouveaux, plus généraux, pour exprimer les quantités et leurs relations. Il s'agira de trouver ces signes qui soient : 1° maniables, c'est-à-dire d'une forme abrégée et condensée, enfermant beaucoup de sens dans une petite étendue, de telle sorte qu'on puisse effectuer des combinaisons variées, et embrasser d'un coup d'œil des formules et des relations complexes ; 2° répondant aux notions exprimées, c'est-à-dire qui représentent les idées simples par des signes aussi naturels que possible, les idées complexes par des signes correspondant à leurs éléments simples, et qui figurent aux yeux la composition logique ; 3° peignant à l'imagination, grâce à leurs combinaisons, les connexions logiques des concepts, parce que leurs rapports seront analogues aux rapports qui relient ces derniers ; 4° soulageant et remplaçant même la pensée. Il y aura des règles qui régiront la manipulation des signes. Pareille à la méthode cartésienne, la méthode de Leibniz viendra au secours de l'esprit ; elle sera le fil d'Ariane, le fil de la pensée, dans le labyrinthe des notions complexes ; elle substituera à l'analyse des idées celle des caractères ; elle s'appliquera aux sciences qui dépassent l'imagination non moins qu'aux autres, leur donnera la rigueur et la certitude des mathématiques. Il y a plus ; supérieure à la méthode de Descartes, elle ne se bornera pas à indiquer ce qu'il faut faire, mais elle montrera à le faire. Comme les signes de l'écriture permettent de se passer de la mémoire, elle débarrassera l'esprit du doute hyperbolique, fondé sur l'intervention de cette faculté dans le concept de la déduction. Algèbre logique, calcul du raisonnement, applicable à tous les ordres de connaissances, la caractéristique mettra fin aux disputes, sera le juge des controverses, préviendra l'erreur, et remplacera le raisonnement par une opération en quelque sorte arithmétique, enfin sera un instrument de découvertes pour des vérités nouvelles.

Ne nous imaginons pas que cet éloge de la caractéristique soit dicté à Leibniz par une théorie nominaliste. Non, les signes ne tiennent pas lieu des idées, ils ne font que les exprimer, et s'ils sont arbitraires, leurs relations ne le sont pas. En fin de compte, quels seront donc ces signes? Leibniz a beaucoup tâtonné et essayé de plusieurs systèmes; tour à tour, il s'est servi des symboles arithmétiques (les nombres premiers devaient désigner les idées simples, et leurs produits les idées complexes), de nombres hypothétiques, de lettres, de dessins, de schèmes géométriques, de mouvements. La logique se présentait ainsi comme une arithmétique, une géométrie, une algèbre, une mécanique; il ne s'est arrêté à aucun symbolisme complet et définitif.

Si la caractéristique doit servir à augmenter le trésor des vérités acquises, elle doit auparavant assurer la démonstration de celles-ci. Il importe de faire l'inventaire de ces richesses. Leibniz était très érudit et aimait à étaler ses connaissances. Versé d'abord dans les littératures et l'histoire anciennes, il étudia plus tard le droit et la théologie. Sa fonction officielle fut et resta celle de jurisconsulte. Il avait inventé une méthode nouvelle pour apprendre et enseigner le droit : le droit positif l'induisit à pousser jusqu'aux principes du droit naturel. On le voit bientôt apporter des préoccupations de logicien en matière de droit et de théologie. Aurait-il pu se charger du travail de l'*Encyclopédie*? En 1669, il en conçoit la première idée; à cette date, il projetait de fonder une revue bibliographique qui aurait rendu compte des ouvrages nouveaux, et extrait ce qu'il y avait à retenir de leur contenu; ensuite il rêve d'une bibliothèque portative, d'un *opus photianum*, dans lequel les vérités acquises seraient classées méthodiquement. En 1670, il veut réformer l'*Encyclopédie* d'Asteld. Une société viendrait sans doute à bout de dresser l'inventaire dont on a vu la nécessité. Leibniz rédige des mémoires où il expose son dessein, trace des plans de plus en plus modestes, sollicite la bonne volonté des savants, s'adresse à la Société royale de Londres, à l'Académie des sciences de Paris, médite d'intéresser Louis XIV à son entreprise, tâche d'obtenir de Pierre le Grand la fondation d'une société qui élaborerait l'*Encyclopédie*. Tous ses efforts échouèrent. Il ne put lui-même mener à bonne fin l'exécution de la partie qu'il s'était résolu à composer seul, et qui devait comprendre la méthode générale, la métaphysique et la morale.

L'élaboration de l'*Encyclopédie* présupposait la science générale et le projet d'encyclopédie avait fait place à des *Initia scientiæ generalis*. C'est la méthode, c'est la logique. Qu'est-ce donc que cette

logique ? Elle comprend l'art de juger et de démontrer ou l'art de la certitude, qui doit établir les vérités scientifiques de tout ordre à la manière des théorèmes de mathématique, en apportant la même rigueur et en observant le même enchaînement logique ; puis l'art d'inventer, qui apprendra à résoudre les problèmes de toutes sortes en ramenant leurs solutions à des propositions déjà connues. De ces deux parties, l'une va des principes aux conséquences ; c'est la synthèse, qui est une méthode progressive ; l'autre va des conséquences aux principes : c'est l'analyse, qui est régressive. Mais Leibniz en vient à reconnaître que, comme la démonstration, l'invention se fait aussi bien par voie de synthèse que par voie d'analyse, car elle combine des idées et des vérités connues afin de trouver des propositions nouvelles et de nouveaux problèmes. Dans de nombreux fragments, il distingue donc la combinatoire, qui est synthétique, de l'analytique proprement dite. Mais il observe en outre que le jugement à son tour procède tantôt à la façon de la synthèse, tantôt à la façon de l'analyse, et en définitive la logique se réduit à l'analyse et à la synthèse comme en mathématiques. Ainsi la méthode leibnizienne est simplement une généralisation de la méthode mathématique et un prolongement de la méthode de Descartes. L'analyse décompose les concepts en leurs éléments, et la synthèse reconstituera tous les concepts en partant de ces éléments : « La science parfaite est lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse prédire l'événement. » Mais n'est-il pas impossible d'achever l'analyse complète des choses ? Leibniz l'avoue ; mais heureusement, ajoute-t-il, il n'est pas difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin. La démonstration est faite lorsque l'on a trouvé comme facteur le prédicat qu'il s'agissait d'affirmer du sujet, et on échappe ainsi à l'objection de Pascal, d'après laquelle rien ne peut être démontré absolument si l'on doit remonter indéfiniment de principe en principe. L'analyse des notions revient à la définition, et celle des propositions à la démonstration, et toutes les règles de Descartes sont remplacées par les deux suivantes : n'admettre aucun mot sans définition, et aucune proposition sans démonstration. Mais puisque la démonstration elle-même s'effectue à l'aide de l'analyse des termes, la démonstration revient à la définition. Conring objecte qu'il y a des axiomes indémontrables. Leibniz le nie, car ces propositions se fondent sur des définitions et sur le principe d'identité. Seules, à son avis, les propositions identiques (réductibles au principe d'identité) et les propositions empiriques (connues par expérience) ne se peu-

vent démontrer. Mais les définitions ne sont pas pour Leibniz arbitraires comme pour Hobbes. Il admet des définitions réelles, entendant sous ce nom celles qui montrent la possibilité logique du défini ; telles sont en particulier les définitions causales et *per generationem*. L'argument ontologique de Descartes serait probant si le philosophe avait pris soin de prouver d'abord que Dieu est possible. Pareillement le criterium cartésien de l'idée claire et distincte est insuffisant. Est-ce qu'il n'y a pas d'idées fausses qui paraissent claires et distinctes ? Est vraie toute idée non contradictoire. Or, c'est l'analyse intégrale de l'idée qui révèle si elle échappe à la contradiction et qui la rend non seulement claire et distincte, mais adéquate. L'analyse intégrale des idées, voilà la fin idéale de la science ! On démontrera donc les axiomes, ce qui ne signifie ni qu'ils ne soient pas évidents ni qu'on en doute.

La démonstration repose sur des propositions identiques et sur des définitions. Cela est vrai des propositions nécessaires et connues *a priori*. Cela est vrai encore des propositions singulières, des propositions de fait, historiques et contingentes. « La notion individuelle de chaque personne contient une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, de sorte qu'on y voit les preuves *a priori* ou raison de la vérité de chaque événement. » Leibniz soutient cette thèse contre Arnauld, et que toute vérité est formellement ou virtuellement identique, c'est-à-dire analytique. Le sens commun proteste et oppose les vérités de fait qui sont contingentes. Leibniz accorde cette contingence, mais en la déclarant relative à notre esprit et fondée sur ce que ces vérités exigeraient de notre part une analyse infinie dont l'entendement divin est seul capable. Tout prédicat est inclus dans son sujet, et toute vérité est analogue à un rapport ou proportion dont l'antécédent (sujet) est plus grand que le conséquent (prédicat). Mais il y a des rapports commensurables et des rapports incommensurables. Pour les premiers, la commune mesure des deux termes se détermine à l'aide de l'algorithme d'Euclide, qui fournit l'expression du rapport en une fraction continue, limitée et réductible à une fraction simple. Les seconds donnent lieu à une fraction illimitée dont les réduites successives constituent des valeurs de plus en plus rapprochées du rapport incommensurable. Sans doute, nous savons sommer des séries infinies et faire la synthèse d'une infinité d'éléments. Mais, dans une vérité de fait, il peut y avoir des éléments qui se dérobent à toute analyse. Les vérités de fait ne sont donc probables que par rapport à nous. Le principe de raison signifie que l'on doit pouvoir rendre raison de toute vérité, même contingente, c'est-à-dire la

démontrer par l'analyse des termes que toute proposition vraie est analytique ; le principe d'identité affirmait que toute proposition analytique est vraie.

Faudra-t-il donc dire que les vérités de fait sont aussi nécessaires que les vérités auxquelles on réserve d'ordinaire cette appellation ? La distinction entre vérités nécessaires et contingentes subsiste, car il y a lieu de distinguer les simples possibles que représentent les concepts en eux-mêmes, sans contradiction, et les compossibles, c'est-à-dire les possibles qui peuvent s'accorder ensemble. C'est, non pas l'entendement mais la volonté de Dieu, qui choisit parmi les possibles et réalise ceux qui sont compatibles dans le meilleur des mondes compossibles. Dieu par sa bonté et sa providence est la dernière raison des choses. Le principe d'identité est la loi des possibles ou des essences ; le principe de raison est la loi des existences, résultat du choix fait par le Créateur. Les vérités nécessaires reposent sur le principe d'identité, les vérités contingentes sur le principe de raison ou du meilleur. Ainsi le principe de raison, purement logique à l'origine, prend une valeur métaphysique : c'est lui qui permet à l'intelligence de franchir la série infinie des causes secondes et de trouver en Dieu la cause première de cette série. La théorie des vérités contingentes s'applique aux lois de la nature qui sont universelles mais contingentes en ce que leur nécessité est métaphysique et non géométrique ou logique. Leibniz réhabilite les causes finales en physique : le principe de raison est le principe de la convenance ou du meilleur; c'est lui qui dicte le choix de Dieu entre tous les possibles exigeant l'existence et luttant pour l'obtenir, lui fait élire la combinaison la plus riche, la plus harmonieuse, celle qui renferme le plus de compossibles, la plus grande somme d'essence. Cette métaphysique du principe de raison ou du meilleur, Leibniz la développe à la lumière des corollaires de ce principe ; savoir, les principes des indiscernables, de la simplicité des lois de la nature ou d'économie, de continuité, de l'ordre général. Le monde est ordonné, harmonieux. Son harmonie consiste en un ordre intelligible qui concilie la simplicité des principes avec la richesse et la variété des conséquences. Dieu est avant tout le parfait géomètre, le grand calculateur, et l'éternel logicien : la création est un problème de mécanique ou d'algèbre.

Cette mathématique divine, l'esprit de l'homme pourra y atteindre s'il emploie, comme il convient, la combinatoire et le calcul des probabilités. Si la combinatoire établit la science des vérités nécessaires et éternelles, le calcul des probabilités, en permettant d'évaluer la

probabilité des possibles isolés et celle de chaque combinaison, fondera la science des vérités contingentes et temporelles. En cette logique inspirée de bonne heure à Leibniz par ses études de droit et de théologie, confirmée et précisée par l'examen des travaux de Fermat, de Pascal, de Huygens sur les jeux de hasard, de Hudde et de Jean de Witt sur les rentes viagères, le grand penseur n'a réalisé aucune invention ; néanmoins sa manière de la concevoir ne manque pas d'originalité. A ses yeux les probabilités sont à la certitude comme la partie est au tout ou les fractions propres à l'unité. La logique des probabilités est le complément naturel de la logique de la certitude, principalement en ce qui concerne l'art d'inventer. Ses problèmes sont analogues à des problèmes d'algèbre ou de géométrie ou de déchiffrement de cryptogrammes, qui présentent des cas d'indétermination. Elle sert dans les sciences mathématiques et rationnelles, elle trouve son emploi dans les sciences naturelles et constitue leur méthode propre. Les sciences naturelles ont pour objet des vérités de fait qui se connaissent soit *a priori* à l'aide du principe de raison, soit *a posteriori* à l'aide de l'expérience. Leibniz admet des vérités d'expérience qui sont premières pour nous et qui nous prouvent la possibilité des certaines choses qui existent, puisque le réel doit d'abord être possible (le « je pense » qui nous révèle notre existence, le « je pense des choses différentes » qui nous révèle l'existence du monde extérieur). Mais l'expérience est encore à la base de l'induction, laquelle n'est pas un procédé scientifique ; elle est enfin à la base de l'analyse déductive qui cherche une loi hypothétique plus générale pouvant servir de principe à d'autres lois, et ressemble à l'analyse régressive de Pappus. Or, c'est la logique des probabilités qui montre la vraisemblance des hypothèses, selon qu'elles sont plus simples, expliquent leur plus grand nombre de faits, impliquent le plus petit nombre de postulats, rendent possibles plus de faits nouveaux et d'expériences. Ainsi dans les sciences d'expérience, c'est la déduction sous ses deux formes : la logique du certain et du probable, la caractéristique et le calcul des probabilités, qui constitue la vraie méthode inductive. Il faut étendre le calcul des probabilités aux sciences appliquées, aux questions pratiques et aux sciences morales : là il fera connaître le parti le plus sûr et le plus probable. On comprend maintenant pourquoi Leibniz tenait tant à donner à la méthode de la philosophie la forme mathématique : c'est que la méthode des géomètres est l'unique méthode. Vraiment « la métaphysique de Leibniz est toute mathématique ».

Une telle extension de la méthode des géomètres supposait chez

Leibniz une idée originale de la mathématique elle-même. Quelle était cette conception? Le philosophe constatait d'abord une analogie entre la logique et la mathématique, et principalement l'algèbre. La logique distingue les termes, les propositions, les raisonnements. En algèbre, les lettres représentent les termes simples; les formules représentent les termes complexes; les propositions ont pour symboles les égalités, les inégalités et les proportions; quant aux raisonnements ils correspondent aux opérations et transformations, au moyen desquelles on déduit une relation d'une autre. En vertu de cette analogie on désignera, en logique, les termes simples par des lettres, les concepts complexes par des formules, les propositions par des relations (équipollences, etc.), les raisonnements par des calculs ou transformations. La logique est une algèbre, de même que l'algèbre est une logique. Mais entre la mathématique et la logique il y a un rapport plus étroit et plus intime encore. Toutes les sciences mathématiques sont les sciences des grandeurs; elles constituent la logistique ou l'art de calculer les quantités inconnues à l'aide des connues, c'est-à-dire les grandeurs les unes par les autres; l'algèbre en fait donc partie. Or l'algèbre dépend de la combinatoire ou caractéristique. Mais la caractéristique est la science générale des formes et formules. Les formules de combinaisons ont une valeur générale et purement formelle qui dépasse les nombres, la grandeur, et convient à tout objet d'intuition susceptible d'ordre et d'arrangement distinct. Il se trouve donc que la science des grandeurs est subordonnée à la science générale des formes, à la spécieuse générale ou caractéristique: la mathématique universelle est cette spécieuse. Plus vaste que la mathématique de Descartes, qu'elle embrasse à titre de partie, elle a pour objet tout ce qui, dans le domaine de l'intuition, peut être déterminé avec exactitude et précision; elle est la logique de l'imagination. Comme l'imagination a pour objet la quantité et la qualité, cette logique comprendra donc deux parties: la science des grandeurs ou de l'égalité, des rapports et des proportions, c'est-à-dire la mathématique traditionnelle ou logistique, dont l'algèbre ne représente pas toute la méthode, puisqu'elle est insuffisante à résoudre certains problèmes, et la science des formes ou de la similitude, de l'ordre et de la disposition, en un mot la combinatoire. La combinatoire est la méthode, la méthode synthétique en général; c'est l'art de rapprocher et de combiner par ordre les vérités déjà connues pour en tirer de nouvelles; elle comprend plusieurs algèbres, suivant le genre des relations étudiées (identité, inclusion, détermination, congruence, similitude, relation de tout à partie, égalité et inégalité, continuité, changement,

situation). Or, l'identité et l'inclusion dépassent la mathématique, et l'algèbre, qui exprime ce genre de relations, embrasse et développe la logique classique. Toutes ces algèbres ont pour fondement les propriétés formelles des formules et des combinaisons ; aussi la mathématique universelle devient une mathématique formelle ; elle est la science des lois et des formes générales de la pensée. La logique formelle coïncide avec la mathématique, car c'est le caractère *formel* des raisonnements qui garantit la valeur universelle et nécessaire de la déduction, qu'elle soit ou non syllogistique, et la mathématique prête à la logique les formes rigoureuses et précises qui la rendront infaillible. En résumé, la mathématique universelle est l'algèbre universelle.

De toutes les algèbres particulières qui devaient former cette algèbre universelle, Leibniz n'a esquissé que le calcul logique et le calcul géométrique. Le calcul logique peut être appelé l'algèbre de l'identité et de l'inclusion ; il est applicable à la logique et à la géométrie ; Leibniz a vainement cherché les caractères qui permettraient d'en établir définitivement la théorie; il n'est parvenu à se contenter ni des nombres premiers et de leurs multiples, ni de nombres arbitraires, ni de lettres. Le calcul géométrique est directement applicable à l'étude des figures et des relations spatiales, notamment de la situation. Tout ce qui dépend de l'imagination sera représenté sans figures. Là encore, Leibniz a manqué le but, et cela parce qu'il n'a pas su s'affranchir de la considération de la grandeur.

Tant d'efforts, tant de tentatives et si variées, en fin de compte, ont échoué. Pourquoi ? On a déjà dit que Leibniz avait commis la faute de se placer tantôt au point de vue de la compréhension, tantôt à celui de l'extension, alors que ce dernier seul convenait à la logique qu'il voulait établir. M. Couturat montre en outre que les deux postulats impliqués par la logique leibnizienne sont faux l'un et l'autre, savoir : que « toutes nos idées sont composées d'un *très petit nombre* d'idées simples », et que les idées complexes procèdent de ces idées simples par une combinaison uniforme et symétrique, analogue à la multiplication arithmétique. Or, il y a plus d'idées simples que Leibniz ne le croyait, et leurs combinaisons ne sont pas toutes réductibles à la multiplication. Mais ces postulats peuvent être corrigés, et la logique algorithmique entrevue et cherchée par Leibniz, être rétablie. Il resterait à savoir si dans l'ordre de la qualité elle pourrait rendre les mêmes services que dans l'ordre de la quantité. Mais la question se posera de nouveau lorsque M. Couturat nous aura donné la logique algorithmique qu'il nous promet. En

attendant, la magistrale exposition, dont nous avons présenté quelques traits, n'aura pas peu contribué à mieux faire entendre la philosophie générale de Leibniz. Si peut-être la métaphysique du philosophe ne s'explique par sa seule logique, à coup sûr, elle est à son égard dans une dépendance que les historiens de la philosophie devront examiner de très près.

EUGÈNE BEURLIER.

LES LIMITES DE LA BIOLOGIE, par J. GRASSET, 1 vol. in-18 de IV-188 pages, de la *Bibl. de Philos. contemp.* Paris, ALCAN, 1902.

Qu'un métaphysicien de profession réclame pour la Métaphysique le droit à l'existence, qu'il la défende contre l'exclusivisme envahissant de la réaction positiviste, le cas est banal. Mais il faut aujourd'hui un certain courage à qui a pris rang, comme M. le Dr Grasset, parmi les meilleurs ouvriers et les plus vaillants explorateurs de la science biologique, pour oser dire « *que la Biologie laisse et laissera toujours en dehors d'elle bien des questions qu'elle ne peut connaître, mais qui n'en existent pas moins, et ne sont pas pour cela inconnaissables* » (p. 7). Cette thèse résume toute la doctrine du livre, consacré à établir que le *Monisme positiviste* est une prétention aussi mal fondée qu'elle est aujourd'hui commune. Limites *inférieures,* du côté des sciences physico-chimiques ; limites *latérales* formant barrière du côté de la Morale, de la Psychologie, de la Littérature et des Arts, de l'Histoire, de la Sociologie et du Droit ; limites *supérieures* qui rendent inaccessibles aux procédés de laboratoire les Mathématiques, la Logique, la Métaphysique et la Théologie révélée ; autant de chapitres où l'auteur établit l'existence de notions et de problèmes souverainement dignes de fixer l'attention, pour montrer en même temps combien les sciences biologiques sont impuissantes à les résoudre. Ce n'est pas que souvent les tenants du Monisme biologique n'affichent la prétention de les soumettre aux procédés de leur méthode ; mais la fausseté des conclusions auxquelles ils sont conduits sert d'argument au Dr Grasset pour confirmer leur incompétence en présence de questions qu'ils ne sauraient non plus supprimer.

Pour établir les limites de la Biologie, deux procédés s'offrent à l'esprit. On peut d'abord en explorer minutieusement les frontières, et montrer comment, arrivée à tel point bien défini, la science positive se trouve empêchée d'aller plus loin, faute d'instruments appro-

priés pour franchir tel obstacle et dégager telle inconnue. Ce serait envisager le problème *par le dedans*, et faire œuvre de Biologiste. Plus d'un esprit curieux, en lisant le titre de l'ouvrage et le nom de l'auteur, n'a pas douté que ce petit livre ne dût l'aider à préciser, sous la direction d'un excellent maître, jusqu'où la Biologie pénètre dans l'investigation des questions mixtes, quel apport elle y peut fournir, quand et pourquoi elle doit s'arrêter dans cette voie, comment enfin se fait, dans la région frontière, la jonction de deux sciences, distinctes à la vérité, mais pourtant solidaires. A la lecture, force est de constater que, dans cet ouvrage, les *limites de la Biologie* sont reconnues surtout *par le dehors* et parfois d'assez loin. A part l'étude sur la loi de Fechner (p. 57-61), et sur la théorie vasomotrice des émotions (p. 61-68), sauf une excellente page sur l'existence des zones de compénétration de la Biologie et de la Psychologie (p. 50 ; cf. p. 66, note 1), presque tous les raisonnements de M. le Dr Grasset sont d'ordre métaphysique : ils se ramènent à établir la haute valeur de notions transcendantales comme celles de bien, de beau, de liberté, d'obligation, etc. : puis, constatant que la Biologie les fausse ou les ignore, on conclut, à bon droit, que la Biologie ne doit pas se croire *sans limites*. Somme toute, dans ce livre, peu de Biologie proprement dite ; par contre, le droit à l'existence et à l'autonomie des diverses branches de la Philosophie et de la Théologie s'y trouve établi avec beaucoup de force, de vie et d'intérêt. C'est proprement un livre de Philosophie. Les Biologistes qui seraient tentés d'y chercher des documents éprouveront quelque déception et se diront qu'on eût plus exactement intitulé ce livre : *Au-delà des Sciences biologiques ;* mais ils retireront de cette lecture un peu de tolérance et de modestie, la reconnaissance et le respect des droits d'autrui : c'est le but qu'a visé l'auteur.

Dans tout le cours de l'ouvrage, les citations abondent. Très précises, les références bibliographiques contribuent à faire du livre un résumé bien informé et amplement documenté de la pensée contemporaine sur les divers sujets qu'il traite. Pourtant, d'excellents passages, où l'auteur développe lui-même son idée (1), font regretter qu'une défiance exagérée de sa compétence philosophique (2) l'ait conduit à chercher si constamment l'*expression* de sa pensée dans les livres d'autrui. Parmi ces citations, il en est à la vérité de fort heu-

(1) Par exemple, le chapitre v, « La Biologie et l'Esthétique », surtout dans sa seconde partie.

(2) Voir l'avant-propos, p. I.

reuses et de tout à fait instructives. Comment le censeur du Monisme positiviste pouvait-il, mieux que par les textes, montrer que les prétentions qu'il combat, pour extravagantes qu'elles paraissent, ne sont pourtant point chimériques ? Parfois aussi l'aveu même des intéressés établit jusqu'à l'évidence que la science positive est incompétente et malhabile, quand elle s'égare dans cet « au-delà » de ses frontières. C'est Weber (p. 36-37) proclamant que la seule moralité vraiment positive est le triomphe du fait accompli ; c'est Stuart Mill niant l'absolue nécessité de l'équation 2 + 2 = 4 (p. 121-122) ; c'est F. Le Dantec affirmant que la logique n'est autre chose que l'opinion de la majorité (p. 130) ; on aime aussi entendre Huxley proclamer que l'esprit humain ne saurait se passer de Métaphysique (p. 146, note 2). Ces citations, prises chez des adversaires, fortifient l'argumentation ; mais, à côté de ces aveux probants, on rencontre en grand nombre des phrases, extraites d'ouvrages orientés dans le sens de la thèse. Pourquoi faire dire à des amis ce qu'on peut dire soi-même ? Bien souvent la phrase d'un autre rend assez mal notre pensée, M. le Dr Grasset, partisan convaincu du libre arbitre, dont il fait une condition de la moralité, entend bien certainement la liberté psychologique au sens traditionnel : or, pour exprimer sa pensée, il donne volontiers la parole à M. Fouillée, sans paraître soupçonner que la liberté psychologique, dans la doctrine de cet auteur, est bien plus un mot et une apparence qu'elle n'est un véritable libre arbitre. Est-il bien sûr pareillement que M. Renouvier soit aussi éloigné que M. le Dr Grasset du « Monisme psychologique, fruit de la réaction kantienne contre l'hégémonie de la science » ? (p. 6-7.) Non, sans aucun doute. Dès lors, l'auteur lui-même eût exprimé son jugement sur la doctrine de Spencer avec plus de justesse que ne pouvait le faire, en son nom, M. Renouvier (p. 53). Mais ce sont là de toutes petites imperfections, et rien n'est plus aisé que de suivre, sous cette mosaïque de textes quelquefois approximatifs, la vraie pensée de l'auteur, pensée vivante et fortement nourrie, pensée souverainement opportune, féconde aussi, croyons-nous, en germes de progrès, tant pour les sciences biologiques que pour celles qu'il en veut séparer.

Peut-être néanmoins le souci de ménager la paix a-t-il conduit M. le Dr Grasset à établir, entre la Biologie et les sciences qui l'avoisinent, des barrières trop infranchissables. Il semble isoler des adversaires, plutôt que de réconcilier des associés ; c'est le divorce pour assurer la tranquillité. Je sais qu'à deux reprises il est parlé avec éloge des zones de compénétration et des chapitres-frontières

entre la Biologie et la Psychologie; mais cette déclaration ne suffit pas à modifier l'impression générale qui se dégage du livre. Disciple de Barthez, M. le Dr Grasset se défend de vouloir rien affirmer sur la nature métaphysique du « Principe vital »; son *vitalisme* est tout positif et expérimental. Mais, sans rien décider touchant la nature de l'énergie vitale, il semble prononcer toutefois, sur l'autonomie de ses lois, sur leur indépendance vis-à-vis des actions physico-chimiques, sur l'indépendance aussi des actes proprement psychologiques, des appréciations quelque peu radicales. « Il faut séparer la Biologie des autres sciences » (p. 175); — « que chacun reste chez soi » (p. 179); « les diverses sciences sont des parallèles qui ne peuvent se rencontrer qu'à l'infini, c'est-à-dire lors de la connaissance définitive, ce qui n'est pas de ce monde » (p. 171) : autant de formules auxquelles nous préférons cette autre moins exclusive : « nos divers modes de connaissance s'entr'aident et se complètent » (p. 170). Les premières sont, croyons-nous, chez l'auteur, comme une réminiscence inconsciente du Polydynamisme (cf. p. 175-176) : pour lui, minéraux, plantes, animaux, l'homme lui-même, acquièrent leurs activités spécifiques, par une superposition de principes indépendants et multiples. Rattachons au contraire cette diversité d'opérations au perfectionnement *essentiel* d'un seul élément dynamique : admettons que, pour devenir chez l'homme consciente, intelligente et libre dans ses manifestations supérieures, cette force unique ne laisse pas, dans ses virtualités inférieures, d'être toujours une force physico-chimique, analogue, *de ce chef*, aux autres forces de même genre et soumise aux mêmes lois; nous comprendrons alors que les actions mécaniques, vitales, sensitives de l'homme, ne se déroulent pas en séries parallèles indépendantes; elles sont plutôt comme les composantes nécessaires, causes solidaires d'une seule action complexe; la vie même de l'intelligence et de la volonté sera aidée, voire conditionnée, par le jeu de ces activités inférieures du même principe. Les actions qu'étudient la Psycho-Physique, la Biologie et la Psychologie, se touchent ainsi et se pénètrent, non seulement en un point de contact, mais, pour ainsi dire, d'un bout à l'autre d'une même action, fût-elle d'ordre psychologique. Dès lors, s'il est nécessaire d'étudier à part la Biologie, on ne prendra pourtant une connaissance adéquate des phénomènes qu'elle envisage que si l'on tient *constamment* compte de l'élément physico-chimique, que la vie utilise en subissant ses lois. La Psychologie, pareillement, *dans toutes ses parties*, doit s'éclairer de la Biologie, sans pour cela être absorbée par elle, ni prétendre non plus l'asservir. Ce n'est donc pas donner

la main au Monisme biologique que de reconnaître à l'excitation progressive une influence réelle sur l'intensité de la sensation, encore que Fechner ait attribué à la valeur de ce rapport une précision et une constance que l'expérience ne vérifie pas. On peut aussi maintenir que l'émotion est la traduction, dans la conscience, d'un phénomène vaso-moteur qui en est comme l'élément matériel. Il restera toujours que la forme « plaisir ou douleur, joie ou tristesse », est proprement psychologique. Il est vrai que cette théorie n'est pas définitivement acquise. Elle paraît cependant échapper aux objections formulées par l'auteur (p. 63), si on entend par élément physiologique de l'émotion non seulement les modifications des vaso-moteurs de la périphérie, qui ne sont en effet ni constantes ni suffisamment diversifiées, mais encore et surtout celles qui intéressent l'irrigation des centres nerveux et des viscères. En tout cas, ce n'est pas la crainte du Monisme biologique qui doit rendre cette théorie suspecte. La Musique aussi peut être une « arithmétique sonore » (cf. p. 79, note 1), sans que l'idéal des Beaux-Arts ait aucunement à en souffrir. Enfin, cette tendance à assurer la paix en isolant les diverses branches de la science me semble particulièrement fâcheuse en ce qui concerne la Théologie. Si on admet une vraie révélation, on en reconnaît, par le fait, l'origine divine. Comment dire alors à une pareille autorité : « Vous aussi, restez chez vous ? » En fait, est-il exact que « la Révélation ne cherche à nous instruire que sur les terrains laissés dans le mystère et dans l'ombre par *toutes* les autres sciences, expérimentales et *rationnelles* » (p. 167) ? Peut-on admettre surtout que « la religion se retire (progressivement) de ce que les hommes connaissent, pour se replacer à la circonférence de ce qu'ils savent » (p. 167) ? Non : l'accord se fait bien plus sûrement par cette considération que suggère le Concile du Vatican : la Vérité est une ; c'est le même Être souverainement vrai qui a créé la lumière de la raison et qui parle dans la Révélation, *quelle qu'en soit la matière*. Donc jamais révélation, avérée dans son authenticité et certaine de son interprétation, ne pourra contredire ce que la raison démontre avec évidence. TH. DUBOSQ.

LE POSITIVISME ET LE PROGRÈS DE L'ESPRIT. Étude critique sur A. COMTE, par G. MILHAUD, professeur à l'Université de Montpellier, 1 vol. in-16, 210 pages. ALCAN, éditeur, 1903.

Dans les deux premiers chapitres, l'auteur donne un rapide résumé de la philosophie de Comte dont il essaie surtout de faire ressortir

l'unité de préoccupation et de tendance. Puis, après avoir dégagé la physionomie générale de l'homme et du penseur, il s'efforce de montrer, dans le dernier et le plus important chapitre, que la pensée contemporaine, en réagissant contre le positivisme, ne fait au fond que le dépasser, dans un mouvement d'émancipation et de progrès. « Toutes les démarches de cette pensée ont eu pour effet d'aboutir à plus de liberté, à plus d'activité et de spontanéité personnelle. »

On voit clairement le lien qui rattache la présente étude à l'*Essai sur la certitude logique* et au *Rationnel*. M. Milhaud conclut de la critique des sciences à l'activité originale de l'esprit. « Les principes de la science rationnelle (voir à ce propos l'article du même auteur, *La Science rationnelle, Revue de Métaphysique*, 1896) ne trouvent en eux ni toute leur raison, ni leur signification complète..... Il reste en ces principes, en ces définitions que formule le savant, en ces postulats sur lesquels s'élève incessamment l'édifice de la science théorique, il reste quelque ton qui dépasse le donné, qui est transcendant par rapport à l'expérience passée, et même par rapport à toute expérience future, et qui ne s'explique que par une certaine dose de liberté créatrice, de choix, de décision volontaire et spontanée dans l'esprit qui les exerce. »

Et M. Milhaud s'efforce de montrer que ce nouvel *état*, ce quatrième état, se réalise aujourd'hui, en sociologie, en religion même. — En somme, ce livre n'ajoute rien aux thèses subtiles de l'*Essai sur la certitude logique*. Nous pouvons dire de M. Milhaud ce qu'il dit lui-même de M. Blondel : « Sans qu'il soit permis d'entrer dans les détails d'une pensée souple et délicate, il est permis de mesurer, à l'audace de l'attitude nouvelle et à l'énergie qu'on met à la défendre, la force d'expansion du principe d'immanence ou d'intériorisme, qui caractérise l'état actuel des esprits. »

EM. D...

THE ORIGIN AND SIGNIFICANCE OF HEGEL'S LOGIC. — A GENERAL INTRODUCTION TO HEGEL'S SYSTEM, — by J.-B. BAILLIE, B. A. (Camb.), D. Phil. (Edin.), lecturer in philosophy at university college, Dundee. London, MACMILLAN and C°, 1901, gr. in-8°, XVIII-375 pages.

Préoccupé sans doute du mouvement assez caractérisé qu'a pris depuis quelques années vers l'Hégélianisme la philosophie anglaise, M. Baillie a voulu faciliter aux étudiants l'accès de la Logique. Dans

ce but, la partie la plus considérable de l'ouvrage (p. 1-217) expose historiquement la genèse du système dans l'esprit du Maître.

Un chapitre d'introduction esquisse le tempérament intellectuel de Hegel, sa disposition native à ne jamais concevoir une chose que par comparaison avec sa contraire, ainsi que les principales influences qui agirent sur son esprit : ce fut d'abord l'influence religieuse d'études théologiques poussées assez loin et de ses longues lectures dans les mystiques allemands, surtout Eckhart et Tauler. Ce furent surtout l'influence de Kant et celle de la Grèce qui seraient *the guiding threads of Hegel's mental history* (p. 14). On pourrait même caractériser la philosophie hégélienne : une tentative pour concilier l'objectivisme grec et le subjectivisme kantien, ou, pour parler avec plus de netteté ; « une réconciliation raisonnée de la science avec la religion » (19). — J'avoue que j'aurais aimé à voir discuter ou du moins mentionner l'intéressante opinion d'E. Caird d'après qui le système de Hegel serait comme une généralisation et une conclusion de l'idée qu'il s'était faite d'abord des relations de l'homme avec Dieu dans la religion chrétienne (1).

La Logique elle-même présente historiquement trois stages successifs.

Dans le premier (1797-1800), époque de son séjour à Francfort, fidèle à son principe de balancement, Hegel tempère le criticisme de Kant par la hardiesse transcendantale de Fichte et de Schelling. Il atteint, dès lors, plusieurs de ses positions finales : La philosophie est avant tout un système et le système de la réalité dans son ensemble. Deux éléments constituent cet ensemble, la pensée et l'être ; tous deux doivent être conservés et il ne faut sacrifier ni l'un ni l'autre. Pour établir le système, il faut partir du Tout et ne pas débuter par la critique des facultés. Du reste, la réalité dernière et fondamentale est esprit. — Mais ce n'étaient là encore que des intuitions sans preuve, des éléments sans lien systématique.

Le deuxième stage correspond au séjour d'Iéna (1801-1807). C'est une période de critique. Hegel a définitivement saisi la position du problème philosophique : déterminer avec précision la dernière réalité et à sa lumière interpréter la réalité finie, nature et esprit. La solution déjà est entrevue : l'Absolu est l'unité de tout le fini, contient toutes les oppositions mais en les rejetant comme oppositions ; il est l'identité du sujet et de l'objet. Hegel esquisse même la méthode de

(1) Voir *Fundamental Ideas of Christianity*, by Principal Caird, le *Mémoire initial*.

développement. La diversité étant donnée, un besoin naturel d'unité conduit l'homme à la religion, puis à la philosophie. La philosophie opère la synthèse de la diversité par un double mouvement, négation du fini comme fini, préservation du fini comme participant de l'infini. A ce double mouvement correspond un acte double de la Raison, la réflexion, instrument de la Logique, l'intuition (*Anschauung*), instrument de la Métaphysique. La philosophie est définie *the self-knowledge of Reason*.

L'apparition de la *Phénoménologie*, en 1807, ouvre le troisième stage. Hegel, d'accord avec Fichte et Schelling sur la nature de l'Absolu qu'il définit, comme eux, l'identité du sujet et de l'objet, prétend cependant qu'il ne faut ni, avec Fichte, tellement exalter le sujet que l'objet ne soit plus que sa projection, ce qui aboutirait au « solipsisme »; ni par contre, avec Schelling, leur attribuer à tous deux une parfaite égalité. Il faut, sans mettre l'objet absolument hors du sujet, ce qui est l'erreur du Dualisme, conserver à la fois le sujet et l'objet, tous deux réels, mais d'une réalité inégale, car le sujet, l'esprit, contient l'objet et jouit par là d'une réalité supérieure. Démontrer cette thèse est le but de la Phénoménologie (140) et l'argumentation procède ainsi :

Puisque le sujet et l'objet ne font qu'un, ce qui est admis par Kant, Fichte, Schelling, cette unité doit se manifester dans toute expérience. Donc à la réflexion tout degré de réalité se ramènera à une identité au moins imparfaite. De là, nous nous élèverons à une identité supérieure, et ainsi de degré en degré, jusqu'à l'unité parfaite qui est leur réalité plus profonde (147). Toutes les relations entre le sujet et l'objet qui constituent le champ de l'expérience doivent être ainsi passées en revue depuis les formes d'opposition extrême jusqu'à l'union la plus étroite et la plus explicite. Dans chacune il y a identité essentielle du sujet et de l'objet, mais dans chacune aussi le sujet inclut l'objet et possède à ce titre une réalité supérieure (151). Dans les degrés les plus bas, ceux de la perception par exemple, « l'objet pour la conscience » est distinct de « l'objet en soi » et la vérité consiste dans l'identité imparfaite qu'ils ont l'un avec l'autre. Mais « l'objet en soi » contient implicitement l'absolu. Donc par le seul mouvement qui pousse « l'objet pour la conscience » à égaler « l'objet en soi », un mouvement nous achemine vers l'absolu. Je vois un homme dans le brouillard. C'est d'abord quelque chose, une *matière*. Puis sa forme paraît précise, arrêtée, c'est une *substance*. Il marche, il se meut, c'est une *force*, une *activité*, une *cause*. Il se meut de lui-même, c'est un *vivant*. Vers un point précis, il possède *conscience* et

volonté. Enfin c'est un *homme* (174). Chacun des stages supérieurs a été la négation du précédent en tout ce qu'il avait de fini et d'incomplet, mais toute la réalité des inférieurs est préservée dans le degré supérieur qui les contient. Ainsi de catégorie en catégorie, de stage en stage, sans y penser, le philosophe parcourt tous les degrés de l'expérience jusqu'à l'unité absolue (175). Alors il n'y a plus d'objectivité, car l'objectivité consiste à être « en soi » par opposition à être « pour la conscience ». Et au stage parfait il est saisi « en soi » sous la forme qu'il a « en soi ». C'est dire qu'il y a identification de « l'objet en soi » avec « l'objet pour la conscience », mieux encore identification de l'objet lui-même avec l'esprit. La vérité finale de l'objet est la vérité complète de l'esprit (180-181). Désormais tout le contenu de l'expérience se manifeste comme les moments et les modes de l'esprit, réalité fondamentale (151) ; toutes ses formes sont les modes d'une seule et même conscience (197).

Le succès de cette première systématisation suggère naturellement la pensée d'abstraire de chaque mode sa « vérité spécifique », l' « essence vitale » qui fait l'unité du sujet et de l'objet, la « notion », pour employer le terme technique (201), et de la relier à toutes les autres dans un ensemble systématique. C'est l'œuvre de la Logique (156-157). Un des points les mieux mis en lumière par M. Baillie est justement cette grande importance de la Phénoménologie dans le système de Hegel. Son chapitre VII, qu'il consacre presque en entier à l'étude des rapports et différences entre la Phénoménologie et la Logique, éclaire beaucoup l'ensemble du système et montre qu'une étude de Hegel est vaine qui débute par la Logique, puisque cette science a dans la Phénoménologie la démonstration de son principe et qu'après tout la Phénoménologie, qui a le même contenu, présente ce contenu en quelque sorte par le dehors et d'une manière plus concrète, acheminant ainsi par degrés aux abstractions de la Logique (199-201. Cf. 156).

Sur la Logique elle-même l'auteur a une centaine de pages (218-323). Il n'était pas nécessaire d'insister davantage. Aussi bien l'histoire du système dans la pensée de Hegel et spécialement la très ample exposition de l'origine et du sens de la Phénoménologie (118-217) en ont déjà fixé les principaux traits. M. Baillie s'est donc borné à une vue d'ensemble d'ailleurs bien claire, mais surtout il s'est attaché à expliquer un certain nombre de termes à la fois plus importants et plus difficiles. Il expose par exemple comment il faut distinguer plusieurs sortes d'abstractions. Il y a, dit-il, une abstraction qui, loin d'exclure la réalité, est une forme spéciale de la

réalité (234-235). A cause de ce sens particulier les notions sont abstraites et cependant peuvent être dites concrètes parce que réelles. Il faudrait citer l'analyse de la notion de contradiction, la discussion de l'idée de développement, la recherche sur le rôle du temps dans le développement dialectique. Au cours de l'ouvrage, on pourrait glaner encore d'utiles renseignements sur le savoir absolu (180-201), sur les degrés de vérité, sur la réalité des vérités idéales, une vue rapide mais très nette sur les ressemblances et les différences de la philosophie hégélienne avec celle de Kant, de Fichte, surtout de Schelling (c. IV, p. 99-118).

La bibliographie est très bonne : Schaller, Schmid, Stirling, Bullinger, surtout Haym et Rosenkranz fréquemment cités et toujours utilisés sont une garantie excellente.

On le voit, l'œuvre est riche d'idées et d'aperçus. Évidemment l'auteur n'a pas prétendu épuiser sa matière, et dans un nombre de pages si restreint il ne pouvait guère que donner les conclusions de ses études en indiquant à grands traits les arguments principaux. La préface en avertit le lecteur et promet pour un avenir prochain une étude plus développée sur l'ensemble même du système. — Tel qu'il est, ce livre remplit son rôle. Bonne introduction à la Logique, il pourra servir encore de résumé à ceux qui sont déjà versés dans la connaissance de l'Hégélianisme. Le style en est clair ; souvent même, pour plus de netteté encore, l'auteur se plaît à diviser l'étude d'un mot ou d'une notion en quelques propositions précises précédées d'un numéro (cf. par exemple les trois sens de la réalité, p. 232, et la longue étude sur la contradiction, pp. 287 et sq.). Il explique ainsi dans la langue de tout le monde la terminologie parfois si difficile de Hegel. Ajoutons qu'il entre dans cette obscure pensée et qu'il met toute son application à la comprendre, puis à la traduire avec exactitude pour la faire comprendre. Cette « objectivité » est d'ailleurs un des traits marquants de la critique anglaise. Je regrette cependant que l'auteur, visiblement maître de son sujet, ne le domine pas assez pour en faire une exposition plus ordonnée. On aimerait à voir les idées mieux groupées. Il aurait évité ainsi des répétitions parfois lassantes, et sa pensée aurait pris ce quelque chose d'achevé qui lui manque çà et là.

Je dirai peu de chose du chapitre de critique qui termine le livre (p. 331-375). Peut-être y reviendrai-je quelque jour. L'auteur blâme Hegel d'avoir fait de l'expérience une province de la Logique. Identifier le savoir humain avec la conscience qu'a de lui-même l'Absolu lui paraît à juste titre insoutenable. Mais, ajoute-t-il, ce sont

là des exagérations qui « n'endommagent pas gravement la réelle valeur de la position générale de Hegel » (p. 363). La fin qu'il se propose dans son système est d'établir la nécessité de la science et son objectivité absolue en démontrant la cohérence logique du contenu de l'expérience. Pour cela, Hegel montre que la nature est toute pénétrée par l'esprit et que le type des choses, la dernière et suprême réalité, c'est la vie consciente de l'homme. Donc tout principe qui exprime l'unité indissoluble de la conscience est par là même un principe nécessaire d'expérience (366). Il n'y a donc plus d'opposition entre la connaissance et la chose en soi, et la science devient la réalisation de l'expérience sous la forme de réflexion.

Il y a certainement là une grande part de vérité, et M. Baillie a raison d'emprunter à Hegel l'exposition rigoureuse qu'il en donne. Mais est-ce bien le fond de l'Hégélianisme ? A. Seth, à qui l'auteur dédie son livre, reprochait jadis à la célèbre « Introduction » de Green de développer les principes hégéliens en fonction du *Traité sur la nature humaine ;* M. Baillie ne se laisse-t-il pas aller à son tour à diminuer l'importance des audaces de Hegel ? Il prend d'ailleurs à son compte d'autres affirmations hégéliennes beaucoup moins innocentes, il semble dire que chaque moment de la vérité est une réalisation de l'esprit absolu et il assimile la connaissance par réflexion à une « Révélation » de l'Absolu. Mais ces idées ne sont traitées qu'en passant, elles auraient besoin d'un contexte pour les préciser et sans doute le prochain livre de M. Baillie y pourvoira.

H. LÉARD.

ESSAIS DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE, par S. Karppe, docteur ès lettres, 1 vol. in-8°, 224 pages. Alcan, Bibliothèque de Philosophie contemporaine.

Les études qui constituent ce volume portent les titres suivants : Philon et la Patristique ; — Des Idées autour du Christianisme naissant ; — Maïmonide et Spinoza ; — Le Juste Milieu dans Maïmonide ; — La Nécessité chez Averroès et Spinoza ; — Monothéisme et Monisme ; — Richard Simon et Spinoza ; — Herser, précurseur de Darwin ; — Le Spinozisme de Gœthe.

Ces titres marquent assez clairement quelle est la variété et l'intérêt de l'ouvrage, quels éléments nouveaux il apporte, notamment pour cette partie de l'histoire des idées qui a été peu étudiée jusqu'à ce jour, parce qu'elle implique à la fois des connaissances précises

d'orientalisme et de philosophie grecque. M. S. Karppe, auteur d'une très érudite thèse sur le Zohar et les origines de la Kabbale, continue, par cette série d'articles, à nous renseigner sur ces points obscurs de l'histoire de la philosophie.

Après Joël (*Zur Genesis der Lehre Spinoza's*) M. Karppe insiste sur l'influence exercée par Maïmonide sur l'auteur de l'*Éthique*. « La critique exercée par Spinoza révèle chez lui une connaissance très approfondie du *More Nebo chim* (Guide des égarés) et de toutes les questions qui s'agitent autour de la doctrine maïmonidienne. » — Mais tandis que M. Joël insistait sur les rapports des doctrines métaphysiques des deux penseurs juifs, M. Karppe nous montre « le rapport très réel qui existe entre la morale de Spinoza et celle de Maïmonide ».

Il convient aussi de signaler particulièrement l'article sur Richard Simon et Spinoza. L'auteur y met en lumière la part importante de Spinoza dans les origines de la critique biblique. Il essaie de montrer, d'après la Tradition, que souvent « le philosophe a fait tort à l'exégète et au critique » et que la réputation philosophique de l'*Éthique* a fait un peu trop oublier la critique du *Tractatus*.

Cette étude nous fait comprendre le mot d'Edgard Quinet : « En lisant le *Traité théologico-politique* et les *Lettres à Oldenburg*, on y trouverait le germe de toutes les propositions soutenues par l'exégèse allemande. »

A signaler aussi l'étude sur Herder qui ajoute un précurseur nouveau et important à la série des précurseurs de Darwin déjà établis comme tels.

EM. D...

PSYCHOLOGIE DU DÉLIRE DANS LES TROUBLES PSYCHOPATHIQUES, par N. VASCHIDE ET C. VURPAS, 1 vol. in-16, 188 pages. MASSON, éditeur, Paris, 1902.

Les auteurs se proposent de faire « une mise au point critique des conceptions que les psychiatres et les philosophes ont esquissées et soutenues à plusieurs reprises dans l'histoire de l'étude de l'activité mentale dans le délire ». Ils attaquent à dessein le problème du délire « pour mieux saisir la pathologie et par cela même la structure intime de la plus haute synthèse mentale ».

Ils commencent par exposer les idées émises sur la psychologie du délire depuis Galien jusqu'aux temps modernes, puis résument les

travaux de Pinel et d'Esquirol. Ce dernier fait rentrer dans le cadre des délires certaines conceptions bizarres plus ou moins systématisées. Il attribue les troubles psychologiques du délire à ce fait que l'aliéné ne peut plus ni fixer, ni diriger son attention. Pour Moreau de Tours, le délire est comparable à un rêve ; pour Guislain, c'est un trouble de l'activité cérébrale. Pour Auguste Voisin, le délire est produit par dissociation des idées, par interprétation fausse de sensations réelles, par les hallucinations.

Baillarger sépare absolument le délire de la folie et pense que « c'est dans l'exercice involontaire des facultés qu'il faut chercher le point de départ de tous les délires ». Cotard dit avec raison que « l'excès de subjectivité est la caractéristique des opinions délirantes des aliénés, et cet excès de subjectivité est justement en rapport avec l'exagération des états cénesthétiques qui marque le début des affections mentales. Pour Régis, deux points sont acquis : l'élément symptomatique essentiel du délire est l'hallucination ; — et le délire aboutit (dans sa troisième période) à une transformation de la personnalité.

Un chapitre spécial est consacré aux rapports entre la folie, le rêve et le génie, où les opinions de Ball et de Falret sont bien synthétisées. Les auteurs reconnaissent (ch. IX) que le délire n'est que la continuation de l'état mental antérieur. Il y en a deux types : le délire chronique, la folie dégénérative.

Les auteurs étudient ensuite la psychologie du délire d'après l'école allemande. Ici encore les idées de Griesinger, Schüle, Krafft-Ebing, sont analysées avec soin. Le chapitre sur la paranoia chronique et la paranoia aiguë est des plus instructifs.

MM. Vaschide et Vurpas — fort bien documentés et critiques excellents — ont rendu service aux psychologues et aux médecins en écrivant ce petit volume. Le délire n'y est pas décrit par des littérateurs, mais par des psychologues, très au courant de la science contemporaine et s'appuyant toujours sur l'élément psycho-physiologique. Le délire n'est qu' « une efflorescence d'une activité physiologique subconsciente qui existe au même degré dans ses éléments fondamentaux à l'état normal et à l'état morbide ». L'association est la manifestation psychique de tous ces états.

Les auteurs ne voulaient faire qu'une « anthologie morbide » ; ils se restreignaient volontairement à « synthétiser l'évolution des idées et des doctrines les plus importantes sur la structure du délire ». On peut dire qu'ils ont atteint leur but.

Ém. D.

AMES RELIGIEUSES. — Henri BREMOND, Librairie académique PERRIN et Cie, 1 vol. in-16 de 284 pages.

M. Bremond est un de nos meilleurs psychologues de l'âme religieuse. Après ses *Aubes* et *Lendemains de conversion,* voici qu'il nous offre un nouveau recueil, où sont analysés, avec beaucoup d'originalité et de conscience, quelques types d'élite, tout imprégnés d'atmosphère de foi et de grâce sanctifiante.

M. Bremond se défend, avec raison, en l'état actuel de la science, de vouloir nous montrer « l'évolution de la prière à travers les siècles, et d'aborder l'histoire universelle de la sainteté ». Mieux vaut « recueillir patiemment des monographies » que se livrer à des « généralisations fantaisistes ». Ce qui n'empêche pas l'auteur de faire œuvre scientifique. M. Bremond a soin de replacer chacune des âmes qu'il étudie dans son climat psychologique, et de marquer scrupuleusement les diverses étapes de leur vie spirituelle.

On nous parle tour à tour de *John Keble,* « saint anglican », ami intime de Newman ; de *Jean Maillefer*, marchand bourgeois de Reims, jovial, humble et très franc ; de l'abbé *de Broglie*, « qui trouve dans ce bel édifice dogmatique, élevé par l'Église romaine, une suffisante raison de croire » ; d'*Édouard Thring,* éducateur puritain d'une haute valeur morale ; des acteurs d'*Oberammergau,* transfigurés par leur foi robuste, et jouant les scènes de la Passion avec toute leur âme de chrétiens convaincus ; de MM. *Clark et Sheldon,* leaders d'un *revival,* ou grand mouvement de renaissance religieuse. — Chacune de ces études est captivante au suprême degré. M. Bremond possède l'art de nous enchanter et de nous faire sympathiser avec ses héros. On sent qu'il les aime et nous ne pouvons nous empêcher de les aimer avec lui. Le caractère d'*Édouard Thring* est particulièrement beau. On rêverait d'avoir en France quelques éducateurs comme celui-là. Heureux les jeunes gens qui ont grandi aux côtés d'un tel maître, le premier, à notre avis, qui ait compris l'état d'âme de l'élève paresseux et qui se soit préoccupé des « queues de classes » !

Ajoutez à ces délicates et très fouillées études d'âmes religieuses le charme d'un style alerte et très renouvelé, et vous comprendrez pourquoi le livre de M. Bremond est excellent.

V. BIÉTRIX.

LE MERVEILLEUX DIVIN ET LE MERVEILLEUX DÉMONIAQUE, par Dom B.-M. Maréchaux, bénédictin de la Congrégation Olivétaine. Paris, un beau volume in-8° de 423 pages. Librairie Bloud.

Le livre de Dom Maréchaux est divisé en six parties. On nous entretient tour à tour du *Merveilleux*, des *Révélations et Transmissions de la pensée*, des *Prophéties et Divinations*, des *Extases et Léviations*, des *Apparitions et Évocations*, enfin des *Miracles*. Ces titres sont fort alléchants, et il faut bien convenir que l'auteur connaît ce dont il traite. Néanmoins, ce livre sur le merveilleux divin et démoniaque est plutôt une œuvre de vulgarisation qu'un ouvrage vraiment scientifique, capable de jeter quelque lumière sur des phénomènes fort obscurs. Dom Maréchaux semble même avoir horreur de la science. Au rebours de ceux pour qui tout fait non encore expliqué doit trouver tôt ou tard sa solution dans des causes purement humaines, l'auteur est tenté de croire que le « merveilleux » joue un rôle prépondérant dans le plus simple cas d'hypnose et de suggestion mentale. Dom Maréchaux voit des anges et des démons un peu partout. Il suit que l'explication qu'il prétend nous donner du magnétisme et de l'extase est légèrement simpliste.

Malgré quelques affirmations regrettables et quelques jugements hâtifs, le livre de Dom Maréchaux, très clair et de lecture facile, rendra service à tous ceux qui désireront se familiariser avec les phénomènes de la *Léviation* et des *Larmes mystiques*.

V. BIÉTRIX.

DEUXIÈME CONGRÈS DE L'HYPNOTISME EXPÉRIMENTAL ET THÉRAPEUTIQUE, comptes rendus publiés par MM. les Drs Bérillon et P. Farez. — 1 vol. in-8° de 320 pages, Vigot, éditeur.

Les comptes rendus du IIe Congrès international de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique viennent de paraître sous forme d'un important volume orné de 58 figures. Ce Congrès, ouvert sous la présidence du professeur Raymond et du Dr Jules Voisin, a été tout à fait remarquable par la valeur et la variété des travaux qui y ont été communiqués. L'hypnotisme y a été étudié à tous les points de vue. Parmi les rapports généraux nous devons citer :

1° Valeur de l'hypnotisme comme moyen d'investigation psy-

chologique par les Drs O. Vogt (de Berlin), P. Farez et Félix Regnault.

2° L'hypnotisme au point de vue médico-légal par les Drs Lemesle, Von Schrenk-Notzing (Munich), Paul Joire (Lille), et Ch. Julliot, docteur en droit.

3° L'hypnotisme dans ses rapports avec l'hystérie par les Drs P. Magnin et Crocq (Bruxelles).

4° Les applications de l'hypnotisme à la pédagogie et à l'orthopédie mentale par le Dr Bérillon.

Nous devons encore mentionner d'importantes communications sur les applications cliniques, thérapeutiques, pédagogiques et psychologiques de l'hypnotisme par M. le professeur Raymond, par MM. le Dr Jules Voisin, Van Renterghem (Amsterdam), Durand de Gros, Lloyd-Tuckey (Londres), Tokarsky (Moscou), Régis (Bordeaux), Bianchi (Parme), Tamburini (Reggio-Emilia), Aars (Christiania), Bonjour (Lausanne), Bourdon (de Méru), Babinsky, Baraduc, Bilhaut, Binet-Sanglé, Bellemanière, Bérillon, Paul Farez, etc...

Ce volume auquel ont collaboré les hommes les plus compétents sur la question de l'hypnotisme sera lu avec fruit par tous ceux qui s'intéressent aux progrès de la psychologie scientifique.

L'IMMORALISTE, roman, par André GIDE, un vol. in-16 de 259 pages. *Mercure de France.*

Quoique nombreux soient les défauts du dernier roman de M. Gide, on aurait mauvaise grâce, semble-t-il, à ne pas louer l'auteur de ses violents efforts pour se hausser jusqu'à l'originalité. Encore faudrait-il s'entendre sur ce dernier point ; car, s'il suffit, pour être original, de vouloir bouleverser l'ordre des choses, renverser les institutions sociales, exterminer les principes de la morale naturelle, rien n'est plus aisé, rien n'est plus banal. C'est précisément ce que n'a point compris M. Gide.

Michel, le héros du livre, jeune homme d'une haute culture intellectuelle, élevé dans la religion protestante, tombe gravement malade au cours de son voyage de noce. Or, voici qu'à mesure que l'air pur et le soleil d'or de Biskra l'acheminent vers la convalescence, en lui distillant la vie goutte à goutte, son esprit accomplit un lent travail de dissociation. Comme une germination d'idées neuves vient étouffer les principes que la société a semés dans son cerveau d'enfant. Michel, chartiste et archéologue, abandonne ses livres, brise ses

cailloux, pour vivre d'une vie préhistorique, tout animale, d'une vie sensitive et sensuelle, à l'image de celle des anciens Goths, dégagée de toute convention sociale et d'aspirations morales.

Vouloir ainsi remonter le cours des âges; se replonger dans la nature et la barbarie ; regretter de n'être point né à l'aurore de la civilisation ; exalter l'art fruste et brutal des premiers peuples ; instruire le procès de l'époque moderne, — tout cela n'est pas très neuf et passablement enfantin. Et croyez-vous que des phrases comme celle-ci doivent nous terrifier beaucoup : « Chaque jour, croissait en moi le confus sentiment de richesses intactes que couvraient, cachaient, étouffaient les *cultures,* les *décences,* les *morales* » ? Voici une petite théorie dont la virulence fait sourire : « Je disais : ne travaille donc pas, ça t'ennuie. Je rêvais pour chacun ce loisir sans lequel ne peut s'épanouir aucune nouveauté, aucun *vice,* aucun art. »

Inutile, par conséquent, d'ajouter que M. Gide est un fervent disciple de Nietzsche, et qu'il sue par toutes les pages de son livre la doctrine du maître. Comme le philosophe allemand, il chante la vie, la joie de vivre ; tout en se gardant bien de définir ce petit mot, vie. Le héros de M. Gide est un tendre, à la manière de Zarathustra, qui pleure de pitié sur l'homme et sur toute chose. Il est aussi un brutal. A cette sentimentalité intellectuelle, Michel joint la haine des infirmes, des débiles. Sa femme, Marceline, sur le point de mourir lui dit : « Je comprends bien votre doctrine, elle est belle, peut-être, mais elle supprime les faibles » ; et Michel de répondre sans hésiter : « C'est ce qu'il faut. »

M. Gide aurait dû nous consoler par la richesse de son style de la pauvreté de ses doctrines. Il est fâcheux qu'il ne l'ait pas voulu. Il y a dans son roman des négligences et des distractions impardonnables. Il y a aussi dans l'*Immoraliste* — Michel et Marceline étant l'un et l'autre tuberculeux — une telle profusion de caillots de sang et de crachats péniblement expectorés, qu'on ne sait vraiment où poser les pieds. — Et tout cela fait que l'*Immoraliste* de M. Gide est un livre d'un bien médiocre intérêt. V. BIÉTRIX.

CATÉCHISME BOUDDHIQUE. — Introduction à la doctrine du *Bouddha Gotamo* par Soubhadra-Bhikshou. Traduit d'après la sixième édition allemande par Werner-Mecklenburg. Genève, Ch. Eggimann, éditeur, brochure in-18, 127 pages.

La nécessité d'un catéchisme bouddhique se faisait sentir, il faut le

croire, puisque M. *Werner-Mecklenburg* a jugé à propos de nous donner en français une nouvelle édition du manuel du parfait bouddhiste.

Il est à noter que ce petit précis de la religion de l'Inde a pour lui d'être clair et bien ordonné. C'est par là aussi que la doctrine du *Bouddha Siddhattho* donne prise à la critique. Car, dépouillées de leur vêtement mystérieux, privées de leur cortège de légendes arrachées aux temps reculés enveloppés de ténèbres qui présidèrent à leur naissance, les théories du *Gotamo* ne laissent pas de nous apparaître un peu bien mesquines et pauvres de philosophie. Les contradictions abondent dans ce manuel, et l'on se demande ce que peut valoir une religion fondée par un simple mortel; quelle nécessité il peut y avoir à se mortifier, si la vie future est un mythe; quelles douceurs contient le *Nirvâna,* si la métempsycose existe; quelle valeur possède une morale d'où les devoirs envers soi-même sont exclus.

Il ne nous appartient pas de nous appesantir sur les erreurs manifestes qui se dégagent de ce catéchisme. Il suffit de noter que le livre, divisé en trois parties, contient quelques notions sur la vie du *Bouddha;* un exposé succinct de sa doctrine, quelques règles pratiques pour faire partie de la « Confrérie des Élus ». Le lecteur se rendra compte par lui-même si vraiment, comme le dit *Soubhadra-Bhikshou* dans la préface, « la vérité annoncée par le *Bouddha* détruit... l'erreur, l'illusion, la superstition et la servitude spirituelle ».

V. BIÉTRIX.

DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL, par Émile DURKHEIM, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux, in-8°. Félix ALCAN, Paris.

Dans cette seconde édition, il y a deux choses : une préface étendue sur les *groupements professionnels* et un... livre.

Dans la préface, l'auteur, après avoir constaté l'état *anomique* où se trouve la vie économique, et les désordres qui en résultent, montre qu'une forte organisation des groupes professionnels peut seule instituer la discipline juridique et morale à laquelle il est nécessaire que les fonctions industrielles et commerciales soient soumises. Mais ces groupements corporatifs ne sauraient être une simple restauration des corporations de l'ancien régime ; pour qu'ils puissent s'acquitter de leur fonction, il faut qu'ils soient en harmonie avec

les conditions actuelles de la vie économique. L'auteur indique quels devraient être, selon lui, les principes généraux de cette organisation. Je souscrirai de grand cœur à presque tout ce que dit M. Durkheim dans cette préface ; mais je tiens à lui faire remarquer qu'il y a plus de vingt ans que l'École catholique sociale préconise ce régime corporatif dont il semble avoir fait la découverte, et qu'en particulier, dans la revue l'*Association catholique,* M. le marquis de La Tour du Pin en a tracé maintes fois les grandes lignes avec une largeur et une netteté remarquables. Une indication de ces travaux bien connus aurait été, je crois, de toute justice. Ah ! comme le *sic vos non vobis* est toujours vrai !

Ce livre long, compact, d'un tissu trop serré, souvent obscur, ne tend à rien moins qu'à fonder la *morale sociale.* Un publiciste catholique, dans une *Revue* justement estimée, après avoir analysé brièvement et insuffisamment l'ouvrage, s'écrie : « Discuter ces rêveries serait parfaitement inutile. » Cette critique laconique et impertinente me paraît elle-même fort critiquable. Outre qu'elle renseigne très mal le lecteur, elle est injuste à l'égard d'une œuvre digne d'un examen attentif et sérieux. Certes, je suis, dans la question *morale,* à peu près en tout aux antipodes des conclusions de M. Durkheim ; mais je reconnais volontiers que son livre abonde en considérations ingénieuses, en remarques profondes ; l'on y trouve, et souvent, de brillantes parcelles de vérité, et cependant le système est faux, surtout parce qu'il est *incomplet,* parce qu'il est décapité du sommet qui devrait le couronner. Et, qu'on me permette de le dire en passant, c'est là ce qui arrive très souvent, de nos jours, à une foule de superbes constructions morales et même sociologiques. Reconnaissons ce qu'il y a de vrai dans ces théories ; mais ajoutons le complément qui les explique et qui les redresse.

Une analyse détaillée de l'ouvrage du professeur de Bordeaux serait fastidieuse, et nous entraînerait trop loin. Allons au cœur du système.

D'après M. Durkheim : « La caractéristique des règles morales est qu'elles émanent des conditions fondamentales de la solidarité morale. Le droit et la morale, c'est *l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société,* qui font de la masse des individus un agrégat un et cohérent. Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que les liens sont plus nombreux et plus forts. On voit combien il est inexact de la définir,

comme on a fait souvent, par la liberté ; elle consiste bien plutôt dans un *état de dépendance*... La société n'est donc pas, comme on l'a cru souvent, un événement étranger à la morale ou qui n'a sur elle que des répercussions secondaires ; c'est au contraire la *condition nécessaire*. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une *moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe et varie comme cette solidarité.* » (P. 393-394.) — « Or, non seulement la division du travail présente le caractère par lequel nous définissons la moralité, mais elle tend de plus à devenir la condition essentielle de la solidarité sociale. » (P. 395.) — « Puisque la division du travail devient la source éminente de la solidarité sociale, elle devient du même coup la *base de l'ordre moral.* » (P. 396.) Il y a en tout cela, à côté d'affirmations plus qu'inexactes, une très juste réfutation de l'*individualisme :* M. Durkheim a à un degré éminent le *sens social,* mais j'estime que sa conception de l'ordre moral est fausse.

Oui, l'homme est fait pour la société, et il ne devient *pleinement* homme, il ne réalise complètement *l'idée* de son type que dans et par la société. D'un autre côté, pas de société possible sans solidarité, c'est-à-dire, sans interdépendance des membres du corps social, et la solidarité suppose la division harmonique des fonctions ; rien de plus vrai. Il y a là des suites de faits, des enchaînements de phénomènes, des liens d'antécédents et de conséquents incontestables. Mais par quel coup de baguette magique ferez-vous sortir la *moralité* de tout cela ? Comment transformerez-vous ces faits en *devoir,* et cet ordre de phénomènes en *ordre moral?* Que le bon fonctionnement du corps de l'organisme social entraîne la *nécessité physique* d'un rattachement du membre au corps, de l'organe à l'organisme, soit ; mais la volonté de la personne humaine libre n'est pas une force brute, et c'est avec elle qu'il faut compter. Que l'on ait tort de fonder la moralité sur la liberté, je l'accorde ; elle n'en est pas moins une condition essentielle de la moralité. C'est donc devant une *nécessité morale* que *doit* s'incliner l'homme libre. Que la *nécessité physique* du bon ordre social appelle, demande, postule la *nécessité morale,* le *devoir,* rien de plus vrai, et c'est ce qui prouve que cette théorie, juste en ce qui touche ce que j'appellerai la *mécanique sociale,* est insuffisante dès qu'il s'agit de fonder la *morale sociale.* Car, encore un coup, comment établirez-vous l'*obligation,* à quel point fixe et inébranlable attacherez-vous la chaîne du *devoir?* D'après vous, les individus n'apportent dans la société aucune *moralité intrinsèque ;*

comment transformerez-vous ces *amoraux* en *êtres moraux?* Toute la morale sociale revient à ces deux grands préceptes : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même. Aimez-vous les uns les autres. » Je ne vois pas bien comment la solidarité, basée sur la division du travail, commandera et maintiendra l'observance de cette double loi. Je n'insiste pas ; je ne fais pas une thèse sur le fondement de la moralité ; mais le lecteur verra facilement la lacune et le faux de tout le système.

Encore deux mots. Dans ces nouvelles tables de la loi, dictées par M. Durkheim, il n'est question que du devoir à l'égard d'autrui. Les devoirs à l'égard de Dieu n'y sont même pas nommés, et la morale individuelle, de l'aveu même de l'auteur, n'y trouve pas place, ou n'y reparaît que d'une façon vague et par un détour. C'est que le savant professeur n'a qu'une idée très vague et très amoindrie de la personne humaine.

Enfin, toute cette morale est *relative;* elle *évolue*. Que dans les faits, dans les formes, dans les rapports sociaux, il y ait une large part à faire au *relatif*, à l'évolution historique, aux influences du milieu, rien de plus certain ; mais s'il n'y a pas de principes fondamentaux et permanents, des lois premières, fixes et immuables, un *absolu* enfin, il n'y a pas de morale.

Et voilà à quoi on aboutit, — même en étant doué d'un esprit très fin, très pénétrant, quand, pour construire une morale, on veut se passer de Dieu, de l'âme, de la liberté, — à ce paradoxe : un *essai de morale sans... moralité*. Cela peut convenir à un homme simplement *animal;* mais cela est manifestement insuffisant pour un homme *animal raisonnable*.

G. DE PASCAL.

ANARCHIE MORALE ET CRISE SOCIALE, par Lucien ROURE. Paris, BEAUCHESNE, 1903. In-18 jésus, II-404 pages.

L'ouvrage de M. Lucien Roure explique et justifie pleinement le titre que l'auteur lui a donné. Un double élément d'anarchie trouble les consciences et la société.

D'abord, les doctrines proposées se contredisent mutuellement. Ainsi devons-nous, comme le pense M. Brochard, laisser à la religion l'idée de devoir, et chercher le principe de la morale dans le bonheur de la vie présente ? Ou bien faut-il, en morale, maintenir, avec M. Cantecor, la notion d'obligation, mais indépendante de toute méta-

physique ? Deux groupes de doctrines attirent particulièrement notre attention : les morales positivistes ou naturalistes, et les morales idéales. De quel côté irons-nous ? Quel que soit notre choix, nous ne sortirons pas d'embarras. Dans les deux camps règne la confusion.

Le trouble des âmes détermine le désordre social. L'invasion du socialisme n'est pas une invasion de lumière et de logique, M. Roure le prouve abondamment, surtout dans le chapitre où il étudie les diverses formes du socialisme.

Ainsi premier élément d'anarchie morale et sociale : multiplicité et confusion des théories en présence.

Considérant d'une façon absolue, et en eux-mêmes, les systèmes dont il nous montre les mutuelles oppositions, M. Roure en signale également les vices intrinsèques, dans un examen toujours bien informé, judicieux, parfois d'une clarté saisissante. Citons, comme exemple, sa critique de la morale *indépendante*. « Nom aussi mal imaginé que possible, à le prendre en lui-même. Aucune science est-elle indépendante ? Y a-t-il une physiologie indépendante de la chimie ? Une chimie indépendante des mathématiques ? Les savants, et Auguste Comte à leur tête, s'efforcent précisément de montrer la corrélation des sciences. La morale étant, de l'aveu de tous, une science pratique, visant à la conduite, est, plus que toute autre, astreinte à la dépendance, dépendance vis-à-vis de principes théoriques... » (pp. 79-80.)

M. Roure n'a pas fait une œuvre toute négative. Il expose le mal ; mais il propose aussi le remède.

Le remède à la crise des consciences, c'est la morale de l'ordre. « Morale profondément conforme à l'esprit de la science : la règle qu'elle propose est précisément le respect de cette harmonie, de cette unité hiérarchique que la science reconnaît dans le monde. » La conformité de la volonté humaine à l'ordre universel n'est pas seulement convenable ; elle est obligatoire. La raison, qui découvre les relations essentielles des choses, comprend aussi que « cet ordre ne nous appartient pas, mais qu'il est la propriété du suprême donateur... » Dès lors, dans cet ordre objectif, et dans la disposition naturelle qui nous incline à nous y soumettre, nous voyons une manifestation de l'intelligence et de la volonté divines, et, par suite, nous trouvons non seulement un bien, mais un devoir. Nous ne pouvons indiquer ici que l'idée générale de l'important chapitre que consacre M. Roure à *la morale de l'ordre* (pp. 149-180).

Quel sera le remède à la crise de la société ? — Dans le dernier chapitre de son livre, l'auteur rappelle et commente avec soin plu-

sieurs documents, relatifs à la question sociale, qui « viennent de faire la lumière pour tous les catholiques sur nombre de points et, par là, faciliter la paix et la concorde » : l'Encyclique *Graves de communi;* l'*Instruction sur l'action populaire chrétienne ou la démocratie chrétienne en Italie;* le *Statut de l'Œuvre des Congrès et des Comités catholiques en Italie.*

Xavier MOISANT.

LA SOCIOLOGIE POSITIVISTE. *Auguste Comte,* par Maurice Defourny, docteur en philosophie, Louvain, Inst. sup. de phil.. Paris, Alcan, gr. in-8°, 362 pages.

La sociologie est la science des faits sociaux, science naturelle semblable aux autres, observant un certain ordre de faits pour en déterminer les lois, c'est-à-dire les élever à leur généralité la plus haute, appliquant la méthode expérimentale aux faits sociaux comme les autres l'appliquent à d'autres ordres de phénomènes. Si Auguste Comte n'est pas le premier qui ait fait de la sociologie, si de tous temps les observateurs de l'homme social en ont fait à leur manière (et déjà, n'en est-ce point, par exemple, que la *Politique* d'Aristote?), c'est à Auguste Comte que nous devons le mot, hybride, composé de latin et de grec, mal formé mais commode, et peut-être lui devons-nous aussi, avec le nom même de cette science, l'importance considérable qu'elle a prise de nos jours. La sociologie d'Auguste Comte méritait à ce double titre l'étude pénétrante et approfondie que M. Defourny lui a consacrée.

Son ouvrage, bien divisé, très méthodique, est en deux parties : un livre premier qui est l'exposé de la doctrine ; un livre second qui en est la discussion, avec les conclusions de l'auteur et son jugement sur l'œuvre.

Il ne se contente pas de faire connaître la doctrine qu'il expose, il cherche à la faire comprendre, il s'attache surtout à en montrer l'unité, contrairement à Littré et aux positivistes de son école, qui, voyant une contradiction entre l'objectivisme du fondateur de la philosophie positiviste et le subjectivisme du fondateur de la religion positiviste, tiennent celle-ci pour l'égarement d'un cerveau malade, et renferme tout le positivisme dans le *Cours de philosophie positive.* M. Defourny remarque dans ce *Cours* même des propositions qui auront leur développement logique dans la *Politique* et dans la *Synthèse subjective.* Des principes établis et fixés dans leur généralité

comportent des applications variées, dont le choix n'est plus affaire de science, mais d'art et de sentiment, et qui toutes en sont des conséquences logiques, sans que pour cela aucune en soit la conséquence nécessaire. Cette distinction, qui est juste, permet à M. Defourny de faire rentrer dans l'unité logique du système des vues singulières, qu'on attendrait d'un rêveur sentimental et imaginatif plutôt que du fondateur de la philosophie positiviste. Cette philosophie, on le sait, consiste essentiellement en ceci, qu'elle réduit la philosophie à n'être, par l'élimination de la raison pure et de la métaphysique et de l'absolu, et d'abord de tout subjectif comme de tout absolu, qu'une sorte de synthèse de sciences positives, c'est-à-dire, selon Comte, des sciences d'observation extérieure, dépendantes les unes des autres, s'échelonnant les unes sur les autres, sciences de phénomènes dont les lois, de plus en plus générales, aboutissent enfin à une loi suprême, qui exprime dans son universalité l'unité de toutes choses. Les sciences positives, hiérarchisées en degrés tels, que la première, se suffisant à elle-même, est la base des autres, que la seconde s'appuie sur la première et la dépasse, la troisième sur les deux premières et les dépasse, la quatrième sur les trois premières, et ainsi de suite, sont la *mathématique*, l'*astronomie*, la *physique*, la *chimie*, la *biologie*, et la *sociologie*, toutes sciences d'observation extérieure, mais d'une observation de plus en plus étendue, de plus en plus riche, compliquée d'un nombre de plus en plus grand d'éléments divers, jusqu'à la sociologie, qui présente à l'expérience des faits relevant du cœur comme de l'instinct et des autres facultés de l'homme, et ajoute, aux faits stables et permanents, des faits changeants et évoluant dans l'histoire : sociologie statique, et sociologie dynamique.

Ce n'est point par l'originalité des idées que vaut, pour M. Defourny, l'œuvre d'Auguste Comte ; c'est par l'arrangement puissant, en un tout cohérent et logique, d'idées venues d'ailleurs. Sa loi historique de la succession des trois états, théologique, métaphysique et positif, est dans Turgot ; sa loi du progrès, à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, est partout. Sa Trinité, dont les trois termes sont le *Grand-Être*, ou l'Humanité, avec ses morts comme avec ses vivants, le *Grand Fétiche*, ou la Terre, et le *Grand Milieu*, ou l'Espace, est une contrefaçon de la Trinité chrétienne. Sa conception d'un pouvoir spirituel, pouvoir d'enseignement, dont le chef serait universellement cru et obéi, est celle même du catholicisme, transportée de la foi chrétienne à la « foi positiviste » ; et ses raisons à l'appui d'un tel pouvoir sont les mêmes que donne Joseph de

Maistre, que donnent les catholiques, à l'appui du pouvoir spirituel de l'Église.

M. Defourny rend pleine justice aux considérations, souvent neuves dans le détail, souvent aussi, ce qui vaut mieux, profondes ou solides, plus souvent peut-être hasardées, téméraires, fausses, de la *sociologie statique,* et de la *sociologie dynamique.* Elles sont d'un déterminisme historique, dont on ne pourrait tirer, dans la mesure où il serait fondé, que des prévisions de l'avenir, des indications de ce qui sera, non de ce qui doit être, ni par conséquent des avis, des conseils, des directions à suivre. M. Defourny en fait la remarque. Mais ce déterminisme, qui est un pur fatalisme, n'est-il pas donné dans l'idée même d'une philosophie pour laquelle il n'existe rien autre que des faits observables soumis à des lois nécessaires, dérivant toutes, et tous les faits à la suite, d'une loi unique dont la nécessité embrasse tout? C'est un grand *a priori* qu'une telle conception de la nature des choses, et sur cet *a priori* se fonde tout entière une philosophie qui prétend ne relever que de l'expérience! Et que dire d'une philosophie dont le propre caractère est d'être, par l'exclusion de la métaphysique, l'exclusion de la philosophie même? Ne serait-ce point la philosophie de ceux qui n'ont pas la tête philosophique? Ce qui, peut-être, joint au réel mérite d'une œuvre puissante, en expliquerait le succès, bien supérieur au mérite.

M. Defourny n'a point jugé la philosophie, mais la sociologie d'Auguste Comte. L'exposé qu'il en fait est remarquable; le jugement qu'il en porte est ferme, sensé, modéré. L'ouvrage est simplement écrit, dans une langue facile et claire, qui n'ajoute rien, mais n'ôte rien à l'intérêt du fond.

J.-E. ALAUX.

NOUVELLES PENSÉES DE TOLSTOI *d'après les textes russes,* par Ossip-Lourié. — 1 vol. in-18, 148 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, Félix Alcan, éditeur.

M. Ossip-Lourié est un fervent admirateur de Tolstoï. Après nous avoir donné un livre sur la philosophie de son maître, un autre sur les théories philosophiques russes, un autre encore, où sont réunies les pensées de Tolstoï, extraites de ses nombreuses œuvres, M. Ossip-Lourié offre au public un quatrième volume faisant quelque peu double emploi avec le précédent.

Le plan qui présida au classement des pensées de ce nouveau

recueil doit être le meilleur, puisque M. Ossip-Lourié l'a choisi de préférence à tout autre. Cela ne veut pas dire qu'on n'en puisse trouver de mieux ordonné. D'autre part, certains aphorismes, privés de leur contexte, et jetés au hasard dans cette traduction, ressemblent fort à des membres d'opérés, séparés de leur milieu vital. Et puis, plusieurs des pensées du maître paraissent avoir été choisies pour remplir des espaces vides, pour augmenter le nombre de pages du livre. Nous ne voyons guère la force probante d'apophtegmes tels que celui-ci : « Vous me dites que je ne suis pas libre, et moi, pour toute réponse, je lève mon bras et je le laisse tomber ! » Nous avouer que « le statisticien, homme de chiffres, reste souvent indifférent devant les souffrances humaines représentées par des chiffres », nous laisse absolument froids, encore que ce soit Tolstoï qui nous l'apprenne. Qu'il « n'y a point de définition objective de la beauté », on s'en doutait déjà avant Kant.

Tout de même, ce bréviaire du tolstoïsme pourra servir à ceux qui ne connaissent pas les idées du maître. Là, se trouvent condensées les meilleures attaques de Tolstoï contre la religion catholique, contre l'armée, contre la société contemporaine. Il faut savoir au moins gré à M. Ossip-Lourié de nous avoir servi les maximes de l'auteur de *Résurrection* sans commentaires d'aucune sorte. Ces maximes, très diverses et se contredisant le plus souvent les unes les autres, plairont à coup sûr, à un très grand nombre de lecteurs, car chacun pourra y retrouver les pensées qui lui sont familières.

V. BIÉTRIX.

SOMMAIRES DES REVUES

Archives de Neurologie, dirigées par Bourneville. Paris, 1902, 2e série, XIV.

N° 83 (novembre). — A. Paris : Contribution à l'étude de la pathogénie des idées délirantes fondamentales, des idées directrices et des obsessions, de leurs rapports, dans les délires vésaniques (401-407). — Guiard et de Clérambault : Contribution à l'étude de la folie communiquée et simultanée (407-448). — Recueil de faits. Revue de pathologie nerveuse. Revue de thérapeutique.

N° 84 (décembre). — Athanassio : Des obsessions en pathologie mentale (465-481). — Recueil de faits. Revue d'anatomie et de psychologie pathologique. Revue de pathologie mentale. Société de neurologie.

Archives de Psychologie, publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Genève.

I. N° 1 (juillet 1901). — Th. Flournoy : Le cas de Charles Bonnet, hallucinations visuelles chez un vieillard opéré de la cataracte (1-23). — A. Lemaitre : Deux cas de personnifications (avec 12 figures) (24-44). — A.-M. Boubier : Les jeux de l'enfant pendant la classe (avec 8 figures) (44-69). — Ed. Claparède : Expériences sur la vitesse du soulèvement des poids de volumes différents (avec 11 figures) (69-94). — K. Fairbanks : Note sur un phénomène de prévision immédiate. — Notices bibliographiques.

N° 2 (décembre 1901). — Th. Flournoy : Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie (avec 21 figures) (102-255). — Notices bibliographiques.

N° 3 (avril 1902). — E. Murisier : La Psychologie du peuple anglais et l'Éthologie politique (261-277). — E. Abramowski : La Loi de corrélation psycho-physiologique au point de vue de la théorie de la connaissance (277-307). — Ed. Claparède : L'Obsession de la rougeur (307-333). — Idem : Essai d'une nouvelle classification des associations d'idées (334-350). Notes et documents. — Notices bliographiques.

N° 4 (juin 1902). — A. Lemaitre : Hallucinations autoscopiques et automatismes divers chez des écoliers (avec 5 figures) (357-380). — M. Millioud : Le Problème de la personnalité (380-410). — K. Fairbanks : Le cas spirite de Dickens (411-416). — Notices bibliographiques.

II. N° 5 (décembre 1902). — M. Thury : Observations sur les mœurs de l'hirondelle domestique (1-20). — A. Binet : Note sur l'appréciation du temps (20-22). — Ed. Claparède : L'illusion de poids chez les anormaux et le signe de Demoor (avec 4 figures) (22-33). — Th. Flournoy : Les Principes de la Psychologie religieuse (33-58). — Recueil de faits : J. de Pury : Observation de paramnésie (58-60). — A propos de la rougeur (60-61). — Bibliographie. — Notes diverses.

Bulletin de l'Institut général psychologique, dirigé par Pierre Janet. Paris, 1902, 2e année.

N° 3 (décembre). — Giard : Les Jeux chez les animaux (213-214). — Bonnier et Reynaud : L'Orientation chez les oiseaux, Observations de MM. Perrier, Kunckel, Pizon, Gley, Delage, Dubois (214-221). — De Fleury : L'Esthétique en tant que phénomène de mémoire (232-240). — Vaschide : Note sur les phénomènes de télépathie (240-243). — Le mouvement psychologique (243-257). — Bibliographie.

Le Névraxe, publié par A. Van Gehuchten. Louvain, 1902, Tome IV.

N° 1. — A. Van Gehuchten : I. Recherches sur les voies sensitives centrales. — II. La voie centrale des noyaux des cordons postérieurs ou voie centrale médullothalamique (1-45). — S. Soukhanoff : Sur le réseau endocellulaire de Golgi dans les éléments nerveux de l'écorce cérébrale (45-55). — A. Van Gehuchten : Recherches sur la terminaison centrale des nerfs sensibles périphériques. — La racine postérieure du huitième nerf cervical et du premier nerf dorsal (55-77). — S. Soukhanoff et F. Czarniecki : Sur l'état des prolongements protoplasmatiques des cellules nerveuses de la moelle épinière chez les vertébrés supérieurs (77-91). — A. Van Gehuchten : Un cas de lésion traumatique des racines de la queue de cheval (Contribution à l'étude des centres de la miction, de la défécation, de l'érection, de l'éjaculation et du centre anal) (91-117).

N° 2. — A. Van Gehuchten : Un cas de lésion traumatique des racines de la queue de cheval (Contribution à l'étude des centres de la miction, de la défécation, de l'érection, de l'éjaculation et du centre anal) *(Suite)* (117-161). — Frits de Beule : Recherches expérimentales sur l'innervation motrice du larynx chez le lapin (161-223). — Serge Soukhanoff : Contribution à l'étude des appendices sur le corps cellulaire des éléments nerveux.

Revue de métaphysique et de morale, publiée par Xavier Léon. Paris, 10e année, 1902.

N° 6 (novembre). — F. Rauh : Le sentiment d'obligation morale (653-666). — G. Milhaud : Le hasard chez Aristote et chez Cournot (667-681). — H. Piéron : Essai sur le hasard (682-695). — F. M. : Essai d'ontologie (696-729). — Etudes critiques. Questions pratiques.

Revue néo-scolastique, dirigée par D. Mercier. Louvain, 1902, 9e année.

N° 4 (novembre). — G. Legrand : Le Réalisme dans le Roman français au XIXe siècle (*suite et fin*) (425-452). — Cl. Besse : Lettre de France (452-454). — E. Van Roey : Récentes controverses de morale (*suite et fin*) (454-478). — M. Defourny : Le rôle de la Sociologie dans le Positivisme (478-502). — James Lindsay : Étude morale sur la première philosophie de l'histoire (502-509); la traduction française de la terminologie scolastique. — Comptes rendus.

Revue philosophique, dirigée par Th. Ribot. Paris, 28e année.

N° 1 (janvier 1903). — Sollier : L'Autoscopie interne (1-42). — Paulhan : Sur la mémoire olfactive (42-70). — Kozlowski : La Psychogénèse de l'étendue (70-88). — Piéron : La rapidité des processus psychiques (88-95). — Analyses et comptes rendus. Revue des périodiques étrangers, etc.

N° 2 (février 1903). — Rauh : Du rôle de la logique en morale (122-137). — Binet : La pensée sans images (138-152). — G. Rageot : Sur le seuil de la vie affective (152-175). — C. Ribéry : La phrénologie en Amérique (176-186). — Analyses et comptes rendus. Revue des périodiques étrangers.

Revue de Psychiatrie et de Psychologie expérimentale, dirigée par le Dr Toulouse. Paris, tome VII, 7e année.

N° 1 janvier 1903. — Dr Toulouse et H. Piéron : Les tests en psychopathologie (1-13). — N. Vaschide et Cl. Vurpas : Recherches expérimentales sur la psychologie des souvenirs (Mémoire immédiate des objets) (13-26) (*A suivre*). — Drs Serge Soukanoff et Pierre Gannouchkine : Étude sur les obsessions morbides (26-31). — Analyses et bulletins.

Divus Thomas. 1902. 2e série. Vol. III. Fasciculus 6. Placentiæ.

Franciscus Cilento : De Sacra doctrina (545-559). — Neveu : De concursu divino juxta s. Thomam, Bannez et Molina (559-573). — Granelli : De effectibus inspirationis (573-589). — Fargues : De Deo Uno (589-600). — Ricciardelli : De Passionibus (600-610). — Bibliographia.

Vol. IV. Fasciculus 1. — Del Prado : Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta doctrinam D. Thomæ et S. Augustini (3-28). — Granelli : De effectibus inspirationis (28-40). — De Holtum : Inquisitio de tenore litterali argumenti ex motu, Dei existentiam demonstrantis (40-63). — Ricciardelli : Idea entis in systemate philosophico E. Beurlier (63-80). — Bibliographia.

Rivista Filosofica. Direttore : Senatore Carlo Cantoni. Pavia, Anno IV, volume V.

Fasc. 5 (novembre et décembre). — V. Alemanni : La filosofia di Pietro Ceretti (589-615). — B. Varisco : Pensiero e realta (615-634). — A. Groppali : Il problema dell'origine e del fondamento intrinseco del diritto nelle opere del Romagnosi (634-660). — G. de la Valle : Il problema dell' assoluto con particolare riguardo alla dottrina di Gaetano Negri (660-668).

Philosophische Studien, herausgegeben von Wilhelm Wundt. Leipzig, 1002. Band 18.

2 Heft. — Richard Seyfert : Ueber die Auffassung einfachster Raumformen (189-215) — Ernst Durr : Ueber das Ansteigen der Netzhauterregungen (215-274). — Wrinch : Ueber das Verhältniss der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden im Gebiet des Zeitsinns (274-328). — Kulpe : Zur Frage nach der Beziehung der ebenmerklichen zu der übermerklichen Unterschieden (328-346).

3 Heft. — Geiger : Neue Complicationsversuche (347-437). — Bader : Das Verhältniss der Hautempfindungen und ihrer nervösen Organe zu calorischen, mechanischen und faradschen Reizen (437-478). — Churchill : Die Orientirung der Tasteindrücke an den verschiedenen Stellen der Korperoberfläche (478-505). — Hartmann : Die Finalität in ihrem Verhältniss zur Causalität.

Philosophisches Jahrbuch, herausgegeben von Gutberlet. Fulda, 1902. Band XV.

2 Heft. — Schindele : Die aristotelische Ethik (121-139). — Sträter : Ein modernes moralsystem (140-149). — Willems : Die obersten Seins-und Denkgesetze nach Aristoteles u. dem. hl Thomas von Aquin (150-160). — Holtum : Thierisches und menschliches Erkennen (161-183). — Recensionen, Zeitschiftenschau, etc.

3 Heft. — Gutberlet : Eine Ethik des freien Wollens (273-285). — Sträter : Ein modernes Moralsystem (286-303). — Isenkrahe : Der Begriff der Zeit (304-314). — Schindele : Die Aristotelische Ethik (315-330). — Niestroj : Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz (331-342). — Recensionen Zeitschiftenschau, etc.

4 Heft. — Dunin-Borkowski : Zur Geschichte der ältesten Philosophie (335-403).

— Steil : Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in consequenter Durchführung (404-419). — Rolfes : Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Aristoteles und Plato (420-439). — Holtum : Von Individuationsprincip (440-448). — Recensionen, Zeitschriftenschau, etc.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische kritik, herausgegeben und redigiert von Dr Ludwig-Busse. Leipzig, 1902. Band 120.

2 Heft. — Bergmann : Über den Begriff der Quantität Schluss (129-156). — Schwedler : Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze (156-160). — Jonas Cohn : Hegels Asthetik (160-186). — Goedeckemeyer : Der Begriff der Warheit (186-197). — Kreibig : Über den Begriff der « Sinnestauschung » (197-203). — Vorlander : Kants Briefwechsel (203-217).

Archiv für Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin, 1902. Band IX.

1 Heft. — Pfeffer : Die Entstehung der Philosophie Descartes nach seiner Korrespondenz (1-27). — Loewenstein : Die Naturphilosophischen bei Cyrano de Bergerac (27-59). — Max Kohler : Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes (59-97). — Jean Pérès : Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche (97-116).

2 Heft. — Fritz Rintelen : Leibnizens Beziehungen zur Scholastick (157-189). — Otto Baensch : Die Schilderung der Untervelt in Platons Phaidon (189-204). — Anton Thomsen : Über die Entwieklung der ethischen Theorie Benekes (204-218). — Ernst von Aster : Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft (218-252). — Dr James Lindsay : The ethical philosophy of Marcus Aurelius (252-258).

Mind, edited by Stout. Oxford. New series.

N° 44 (October). — Bradley : The Definition of Will (437-470). — Marshall : The Unity of Process in Conciousness (470-503). — Mc Taggart : Hegel's treatment of the Categories of Quality (503-527). — Critical Notices, New Books, etc.

N° 45 (January). — Taylor : On the First Part of Plato's Parmenides (1-21). — Whittaker : A Compendious Classification of the Sciences (21-35). — Rogers : The Absolute as Unknowable (35-47). — Smith : Antagonistic Reactions (47-59). — Galloway : On the distinction of Inner and Outer Experience (59-78). — Critical Notices, New Books, etc.

The Psychological Review. New-York, 1902.

Novembre. Prof. Albert Leferre : Epistemology and Ethical Method. — Prof. I. A. Leighton : The study of Individuality. — Dr. A. B. Perry : Poetry and Philosophy. — Kate Gordon : Spencer's Theory of Ethics in its Evolutionary Aspect. — Discussions, Reviews of Books, Summaries ecc.

November). — Thaddeus L. Bolton : A Biological View of Perception. — Alice Robertson : Studies from the Psychol. Lab. of the Un. of California : Geometric-Optical Illusions in Touch. — G. A. Tanney : Feeling and Self awareness. — Discussion and Reports, Psychol. Lit. ecc.

American Journal of Psychology. Vol. XIII.

N° 1. — Stevens : Studies from the Psychological Laboratory of the University of Michigan. — Sears : A Contribution to the Psychology of Rythm. — Woolston : Religious Emotion. — Colwin : The Psychological Necessity of Religion. — Mac Dougall : Rhythm Time and Number. — Kinnaman : Mental Life of Two Macacus Rhesus Monkeys in captivity.

International Journal of Ethics. Vol. XII.

N° 4. — Robinson : Originality. — Mc Cabe : The Conversions of St Augustine. — Jenkinson : A criticism. — Thilly : Intuitionism and Teleology. — Logan : The Optimistic implications of Idealism.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

THÈSES DE DOCTORAT DE M. VICTOR DELBOS

Le 19 décembre dernier, M. V. Delbos, professeur au lycée Henri IV, soutenait devant la Faculté des Lettres de Paris les thèses suivantes :

THÈSE LATINE

De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianæ doctrinæ adversatur.

L'objet de cette thèse est la dernière philosophie de Schelling, considérée principalement, sinon exclusivement, dans son opposition à l'hégelianisme.

D'où est résultée cette opposition à l'hégelianisme? Sans doute de l'opposition que Hegel avait faite à la philosophie de Schelling, après l'avoir adoptée. Mais il importe peut-être de noter que l'accord philosophique de Schelling et de Hegel n'avait jamais été aussi profondément complet qu'il le semblait. Avant d'adhérer à la philosophie de la nature, et d'en défendre contre toutes critiques l'originalité et la vérité, Hegel s'était lui-même formé une philosophie ou plutôt une conception générale des choses, qui, ainsi qu'en témoignent les fragments et les esquisses publiés par Rosenkranz et Haym, faisait consister l'Absolu dans l'Esprit, et qui, sous le nom d'Esprit, opérait une synthèse des idées grecques sur l'harmonie du monde et des idées chrétiennes sur la vie infinie. En acceptant la philosophie d'un autre, il ne pouvait cesser d'être au fond lui-même. Séduit sans doute par la virtuosité de la technique de Schelling, par l'effort de Schelling contre le subjectivisme exclusif, il ne pouvait s'empêcher de remarquer combien le développement méthodique de cette pensée était insuffisant, comment l'idée première n'en était compréhensive que par indétermination et semblait sortir d'une inspiration privilégiée. Ces remarques s'exprimèrent en critiques dans la *Préface* de la *Phénoménologie* et eurent pour effet la rupture des deux amis.

Pendant tout le temps que s'épanouit le système hégélien, Schelling se tint sur la réserve; il n'attaqua l'hégélianisme que dans des lettres et ses leçons; ce fut par la *Préface* qu'il mit en tête de la traduction allemande de la Préface des *Fragments philosophiques* de Cousin, qu'il fit savoir que sa critique de l'hégélianisme était fondée sur une philosophie nouvelle.

Cette nouvelle philosophie, Schelling l'oppose à toutes les philosophies rationalistes, même à sa propre philosophie antérieure; car toutes ensemble ne sont que des philosophies négatives; c'est une philosophie positive qu'il a dû fonder.

Positive en quoi? En ce que c'est une philosophie de l'existence, tandis que les doctrines rationnelles, justes dans de certaines limites, ne peuvent atteindre que les essences ou les raisons des choses; en ce que c'est une philosophie de l'expérience et de la liberté, qui subordonne les déterminations intelligibles à la contingence de l'action, tandis que les doctrines rationnelles prédéterminent tout acte et tout fait; en ce sens que c'est une philosophie de l'histoire, qui prétend suivre le développement réel de l'humanité, tandis que les doctrines rationnelles l'assujettissent à un ordre préalable de concepts; en ce que c'est la philosophie religieuse par excellence, permettant de comprendre dans leur vérité progressive et efficace la mythologie et la révélation, tandis que les doctrines rationnelles les altèrent et les réduisent à des représentations abstraites.

En fondant cette philosophie positive, Schelling achevait d'obéir à cette tendance qui depuis le *Traité de la liberté humaine* le portait à surmonter le panthéisme proprement dit.

Au nom de cette philosophie positive, Schelling reproche surtout à Hegel ce qu'il y a de contradictoire dans l'idée d'un processus réel des concepts, l'inanité même de ces concepts, vides au début de tout contenu, et remplis arbitrairement ensuite par le prétendu mouvement dialectique; il insiste sur ce qu'a d'étrange, d'opposé aux prétentions mêmes de Hegel, la notion d'une production de la nature par aliénation de l'Idée. Il signale les efforts impuissants de l'hégélianisme pour égaler au Dieu-personne, libre et créateur, l'Idée consciente d'elle-même; il critique la philosophie hégélienne de la Religion, la notion hégélienne de l'État.

Cette dernière philosophie n'a pas eu de grande action immédiate; elle n'a été d'ailleurs qu'imparfaitement connue du vivant de Schelling; elle échapperait parfois difficilement elle-même à la juste sévérité de la critique qu'elle a exercée contre Hegel; mais elle a défini d'une façon intéressante les rapports du volontarisme et du rationa-

lisme. Elle a inspiré d'une part les philosophies religieuses de la liberté comme celle de Secrétan; et, d'autre part, elle a assez d'affinités avec la philosophie de Schopenhauer pour que Hartmann l'ait présentée comme une façon de concilier, selon son point de vue, Schopenhauer et Hegel, la doctrine de la volonté et la doctrine de l'idée.

DISCUSSION

M. *Lévy-Bruhl*, M. *Brochard*, M. *Séailles*, prirent tour à tour la parole et firent quelques objections au nouveau docteur.

M. *Lévy-Bruhl* commence par critiquer le plan de la thèse où la méthode et la doctrine de *Schelling* sont considérées à part.

M. *Delbos* répond que, sans doute, il était plus logique de suivre pas à pas son auteur dans sa discussion avec Hegel. S'il ne l'a point fait, c'est que Schelling, en même temps qu'il critique son ancien ami, expose ses propres théories, et qu'il est très difficile de séparer dans Schelling sa critique de l'hégelianisme et sa propre défense contre Hegel.

Schelling, déclare ensuite M. *Lévy-Bruhl*, est tout d'abord un romantique, mais il ne tarde pas à étudier les néo-platoniciens et les mystiques. M. *Delbos* a peu parlé de cette influence.

Celui-ci répond que l'influence de Baader et de Bœhme se fait surtout sentir vers la fin de la première philosophie de Schelling. Après le *Traité de la liberté humaine*, ce dernier prétend se dégager du « théosophisme » et fonder une philosophie positive.

Enfin M. *Lévy-Bruhl* déclare qu'en ce qui concerne la théorie de l'expérience, c'est Hegel qui l'emporte, étant donnée l'influence qu'il a exercée sur les sciences sociales.

M. *Delbos* avoue que chez Schelling la notion d'expérience demeure assez indéterminée. Toutefois, les textes prouvent que Schelling a voulu constituer une philosophie *a posteriori*.

M. *Brochard*, après avoir soulevé une discussion à propos d'un texte d'Alexandre d'Aphrodisias cité page 16, demande des explications sur les rapports de la philosophie de Spinoza avec celle de Schelling.

M. *Delbos* déclare que Schelling reproche à Spinoza sa méthode purement rationnelle, mais approuve sa position de l'Être supérieur à la pensée et à l'étendue.

M. *Brochard* est persuadé que le panthéisme est une étiquette artificielle et qu'on n'en trouve pas trace, à proprement parler, chez les Grecs, ni même chez Spinoza qui est surtout jéhoviste ; enfin, d'après

M. *Delbos*, Schelling et Hegel ne sont plus précisément des panthéistes.

M. *Delbos*, tout en reconnaissant l'existence d'un certain esprit panthéistique, redit que Hegel et Schelling ont voulu dépasser le panthéisme ; Schelling en particulier veut atteindre le monothéisme.

M. *Séailles* est fort ennuyé qu'il n'y ait plus de panthéistes. Il aurait désiré, d'autre part, que M. *Delbos* insistât sur l'effort de Schelling pour dépasser la philosophie du concept.

THÈSE FRANÇAISE

ESSAI SUR LA FORMATION DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT.

M. Delbos expose le sujet et la méthode de sa thèse : il a voulu étudier l'évolution de la philosophie pratique de Kant jusqu'au moment où elle a trouvé dans l'idée de l'autonomie de la volonté ou de la raison pratique, le principe de sa constitution définitive, c'est-à-dire jusqu'à la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Cette évolution n'a pas été simple, ni directe, ce qui s'explique si l'on songe à la façon dont Kant a philosophé, procédant à de libres investigations dans tous les sens, et rassemblant de toutes parts des matériaux, avant d'arriver à la conception systématique maîtresse.

Pour conduire à bien une pareille étude, la règle qui s'imposait avant tout, c'était d'analyser d'aussi près que possible tout ce qui dans les ouvrages publiés par Kant marque, sur les questions de philosophie pratique, une préoccupation ou une orientation nouvelle de sa pensée, sans vouloir pousser les textes prématurément vers les théories ultérieures, en ne faisant ressortir que les virtualités déjà nettement dessinées. C'est ce qu'on a tâché de faire.

En dehors des écrits publiés par Kant il y a d'autres sources précieuses d'information. Si Schubert n'avait pas édité les remarques que Kant avait mises sur son exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, nous aurions pu sans doute discerner l'influence de Rousseau sur Kant, mais non la saisir exactement dans toute sa force et sa direction. Benno Erdmann et Heinze ont montré le parti que l'on pouvait tirer des *Leçons sur la Métaphysique* publiées par Pölitz pour connaître la pensée de Kant entre 1770 et 1781. Dans les *Lose Blätter*, publiés par Reicke, se trouvent bien des indications importantes sur la façon dont Kant élaborait ses idées, même des esquisses de théories inédites, comme cette théorie morale dans laquelle Kant essayait d'établir entre la liberté et les inclinations

sensibles au bonheur le même rapport qu'entre le moi de l'aperception pure et les données empiriques. Ici une grande place était laissée à la conjecture non seulement philosophique, mais philologique. En adoptant les hypothèses les plus naturelles et les plus exemptes de parti pris, pour déterminer la date d'un de ces inédits ou sa place dans le développement de la philosophie morale de Kant, il fallait ne jamais perdre de vue que c'étaient des hypothèses.

Si l'on voulait marquer en traits généraux les principaux moments de la morale kantienne en formation, il suffirait de dire : Kant a commencé par adopter les idées de Leibniz et de Wolff ; puis, par la critique de l'ancienne métaphysique, par l'influence des Anglais et de Rousseau, il a été conduit à faire du sentiment le principe de la morale ; avec la Dissertation de 1770, il revient au rationalisme ; enfin, avec la *Critique de la Raison pure,* il achève de donner à son rationalisme sa forme spéciale, antidogmatique et criticiste. Mais dans ces cadres généraux entrent une multitude de problèmes : Quelle part a eue la personnalité de Kant, ou son éducation, à sa pensée ? Selon quels procédés son système s'est-il formé ? Dans son affranchissement du Wolffianisme, qu'est-ce qui revient à l'examen direct de la métaphysique traditionnelle, à l'action des Anglais, à celle de Rousseau ? Rousseau a-t-il agi d'un coup, ou à des reprises diverses ? La *Critique de la Raison pure* présente-t-elle, ou non, sur les questions de philosophie pratique, des théories homogènes ? Quel rôle a joué la philosophie de l'histoire dans la détermination de l'idée d'autonomie ?

Sur ces problèmes, le livre pose des thèses qui pourront être exposées et développées, selon que la Faculté le jugera à propos : la thèse la plus générale consiste à montrer l'évolution de la pensée de Kant conditionnée surtout, à partir d'un certain moment, par une inclinaison croissante de la Raison et de ses concepts vers les significations qui résultent de leur usage immanent ; mais cette thèse ne pourra être précisée jusqu'au bout que dans le travail qui suivra la présente étude et qui aura pour objet l'exposé analytique de la morale kantienne sous sa forme définitive.

DISCUSSION

M. *Boutroux* félicite M. *Delbos* de sa méthode purement historique et lui demande quelle différence il établit entre l'analyse des Écossais et l'analyse kantienne.

M. *Delbos* répond que l'analyse des Écossais est psychologique et

d'observation morale. Kant, au contraire, procède en morale comme en matière scientifique. Son analyse est métaphysique.

M. *Boutroux* se plaint qu'on ait peu parlé de Hume dans la thèse.

C'est que l'influence de Hume, déclare M. *Delbos*, est difficile à déterminer. Peut-être a-t-il moins servi à Kant qu'on ne le pense. La position du problème de causalité se trouve déjà dans Meier.

Ne donnez-vous pas trop d'importance à la spéculation de Kant sur la philosophie de l'histoire? ajoute M. *Boutroux*. L'influence en particulier de la doctrine politique de Rousseau est exagérée. Pour Rousseau, la loi résulte de la volonté des hommes; c'est le contraire pour Kant.

M. *Delbos* admet ces restrictions. Il a voulu dire seulement que la philosophie de l'histoire a fourni des éléments importants qui ont servi à définir l'usage pratique immanent du concept de liberté.

M. *Séailles* a peur que M. *Delbos* ait confondu parfois les deux termes : *transcendant* et *transcendantal*.

Quant à M. *Egger*, il aurait voulu que l'auteur fît quelques rapprochements entre Kant et les stoïciens d'une part, entre Kant et Socrate de l'autre.

M. *Delbos* obtient le grade de docteur avec la mention *très honorable*.

FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

Année Scolaire 1902-1903.

COURS DE M. LE CHANOINE ÉLIE BLANC

LES PRINCIPES DE LA MORALE ET DU DROIT

On entrevoit aussitôt les graves questions que ce cours peut embrasser. Ne pouvant les traiter toutes à fond, le professeur insiste du moins sur les principales. D'abord il établit la morale sur ses bases traditionnelles, montre comment elle repose tout entière sur la fin dernière de l'homme et le souverain bien, qui n'est pas concevable sans un Dieu personnel et une Providence. Tout en revendiquant pour la morale une certaine autonomie, il montre ses rapports de dépendance avec la métaphysique. D'aucune manière, la

morale ne peut se constituer, si l'on repousse d'avance toute métaphysique et, en particulier, la théodicée. La morale ne peut être non plus la base suffisante de ces sciences spéculatives. Sans exagérer la priorité de la spéculation sur l'action, il s'attache plutôt à montrer leur solidarité. C'est avec le concours des autres sciences philosophiques et spécialement de la psychologie, que la morale naturelle parvient à se constituer parfaitement. Loin d'être diminuée, en devenant chrétienne, elle reçoit des préceptes de l'Évangile un magnifique couronnement. Cette morale parfaite allie très bien le désintéressement et l'amour suprême du devoir, dont Dieu seul est le principe suffisant, avec la recherche du vrai bonheur ; elle associe de même et fortifie l'un par l'autre le souci de la perfection personnelle avec un dévouement sans bornes au prochain et à la société. Rien ne lui est étranger dans la vie de l'homme : elle s'étend à la vie extérieure aussi bien qu'aux actes les plus secrets de la conscience ; elle règle tous les rapports sociaux, comme ceux de l'homme avec lui-même.

Selon les circonstances, on insiste sur les devoirs particuliers et sociaux tels qu'ils naissent de l'état présent des choses : devoirs des patrons et des ouvriers, des capitalistes et des salariés; devoirs professionnels des magistrats, des fonctionnaires, des médecins, de l'Assistance publique, etc.; devoirs des pères et mères de famille, du clergé et des congrégations; devoirs de l'électeur et du citoyen en ce qui concerne la presse, les associations, les libertés civiles, politiques et religieuses à conserver ou à développer. La morale sociale, en effet, pousse ses conclusions et porte sa lumière aussi loin que le comportent les besoins présents et les aspirations de la société.

En tant que sociale, la morale est le principe du *droit*. Celui-ci ne peut donc se constituer indépendamment; mais tous les droits particuliers, tous les devoirs juridiques, de même que toutes les lois humaines, supposent, en définitive, la loi naturelle, avec la conscience, et la loi éternelle de Dieu.

Raison dernière du droit, la morale l'est aussi de toutes les sciences sociales étudiées aujourd'hui sous le nom de *sociologie*. Entendue comme histoire naturelle des sociétés, la sociologie se distingue de la morale sociale (comme la physiologie, par exemple, se distingue de la psychologie) ; mais elle ne peut la remplacer, ni même se suffire. Elle ne peut devenir une science sociale que dans la mesure où elle se subordonne à la morale sociale, pour contribuer à l'établir ou à l'éclairer. Toute science sociale est essentiellement morale.

Cette conclusion s'applique notamment à l'économie politique, qu'on a essayé de constituer comme une science naturelle, indépendante de la morale.

En même temps qu'on justifie ces doctrines, on expose donc et on critique les divers systèmes, surtout les plus récents, qui les combattent sur un ou plusieurs points. On examine, en particulier, les théories modernes de l'éducation, dont les rapports avec la morale naturelle et religieuse sont si étroits et si facilement méconnus ou dénaturés aujourd'hui.

NOMINATIONS DANS L'UNIVERSITÉ

M. Victor Delbos, agrégé de philosophie, professeur de philosophie au lycée Henri IV, reçu docteur ès lettres avec la mention très honorable (voir plus haut la soutenance de ses thèses), est nommé maître de conférences d'Histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne, chaire de M. Boutroux directeur de la fondation Thiers. En outre de la direction des travaux en vue de l'agrégation de philosophie et de la licence, M. Delbos fait un cours sur Spinoza et Malebranche.

M. Léon Brunschvicg, docteur ès lettres, agrégé de philosophie, professeur de philosophie au lycée Condorcet, auteur de : *Spinoza,* 1 vol. in-8° ; *La Modalité du Jugement,* 1 vol. in-8° ; *Introduction à la vie de l'esprit,* 1 vol. in-12, Paris, Alcan, 1900, remplace M. Delbos au lycée Henri IV.

M. André Godfernaux, professeur de philosophie et lettres au Collège de Saint-Germain-en-Laye, ancien élève de M. Th. Ribot au Collège de France, auteur d'un ouvrage intitulé : *Le Sentiment et la Pensée* (thèse de doctorat, in-8°, 220 pages, Paris, Alcan, 1894) et de quelques articles se rapportant au Mysticisme, vient d'obtenir un congé d'inactivité jusqu'à la fin de l'année scolaire 1902-1903.

M. H. Piéron, admissible à l'agrégation de philosophie, préparateur au *Laboratoire de Psychologie expérimentale de l'École des Hautes-Études* à Villejuif, secrétaire de la rédaction de la *Revue de Psychiatrie,* auteur de plusieurs travaux concernant la psychologie expérimentale et la psychopathologie, est délégué, à titre de suppléant, dans la fonction de professeur de philosophie et lettres, au Collège de Saint-Germain-en-Laye, pendant la durée du congé accordé à M. Godfernaux.

LE JURY D'AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE POUR L'ANNÉE 1903

MM. Lachelier, membre de l'Institut, président ; Darlu, inspecteur général de l'Instruction publique ; Hamelin, chargé de cours à l'Université de Bordeaux ; Lévy-Bruhl, maître de conférences à la Faculté de lettres ; Lyon, maître de conférences à l'École normale supérieure ; Lalande, professeur au lycée Michelet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Bon CARRA DE VAUX. — *Gazali,* in-8°, VIII-322 pages. Paris, Alcan, 1902. (Les Grands Philosophes, collection dirigée par Clodius Piat.)

H. OLDENBERG. — *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Traduit de l'allemand par A. FOUCHER, avec une préface de M. Silvain LÉVI, in-8°, 389 pages. Paris, Alcan, 1903.

H. OLDENBERG. — *La Religion du Véda,* traduit de l'allemand par Victor HENRY, avec préface du traducteur, in-8°, XXV-520 pages. Paris, Alcan, 1903.

LUCIEN ROURE. — *Anarchie morale et Crise sociale,* in-18 jésus, II-404 pages. Paris, Beauchesne, 1903.

Dr SURBLED. — *L'Amour sain,* in-8°, XI-208 pages. Paris, A. Maloine, 1903.

FR. PAULHAN. — *La Volonté,* in-18, 325 pages. Paris, Octave Doin, 1903. (Bibliothèque internationale de *Psychologie expérimentale,* normale et pathologique, dirigée par le Dr Toulouse.)

LOUIS DECORSANT. — *Quis ut Deus?* In-18, IX-335 pages. Paris, Victor Retaux, 1902.

Dr ÉDOUARD CLAPARÈDE. — *L'Association des Idées,* in-18, IX-426 pages. Paris, Octave Doin, 1903 (Bibliothèque internationale de *Psychologie expérimentale,* déjà citée.)

FR. PAULHAN. — *Analystes et Esprits synthétiques,* in-18, 196 pages. Paris, Alcan, 1903.

FRANCISQUE VIAL. — *Condorcet et l'Éducation démocratique,* in-18 raisin, 124 pages. Paris, Paul Delaplane, 1903. (Collection Les Grands Éducateurs.)

LASPLASAS. — *Ensayo de una definición de la Escolástica et alia,* 109 p. Barcelona-Gracia.

ADOLF BASTIAN. — *Die Lehre vom Denken, zur Ergänzung der Naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften,* I. Teil. In-8°, 212 pages. Berlin, Ferd. Dümmler, 1903.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LES BASES DE LA MORALE

ET LES RÉCENTES DISCUSSIONS [1]

(Troisième et dernier article.)

V

Notre point de vue établi dans nos deux précédents articles, nous nous proposons d'examiner à sa lumière quelques questions de fait ou de principe qui préoccupent actuellement l'opinion et qui méritent de ce chef une attention spéciale.

Le mouvement dont M. Brochard a pris la tête se présente ouvertement comme une réaction contre le kantisme et contre l'éclectisme, qu'il accuse de confusions nombreuses, mais auxquels il reproche avant tout d'avoir conservé indûment, dans une morale qui se prétendait purement philosophique, des notions au fond religieuses, comme celles d'obligation et de sanction future.

Nous croyons avoir fait justice de cette dernière prétention en montrant que ni l'idée d'obligation ni l'idée de sanction future (qui s'en déduit, étant donné la constitution de la vie actuelle) ne sont des idées proprement religieuses. La religion les appuie de son autorité et cherche à en assurer l'influence ; mais elle n'en accepte point le monopole, et le catholicisme, en particulier, condamne explicitement quiconque voudrait lui faire cet honneur.

Sur ce point doctrinal, nous n'avons donc plus rien à dire ; mais au point de vue de l'histoire des doctrines, et pour marquer plus nettement nos positions en leur comparant celle des

(1) Voir *Revue de Philosophie*, 1er décembre 1902 et 1er février 1903.

autres, peut-être ne sera-t-il pas inutile de placer ici quelques remarques.

Au sujet de Kant, nous nous sommes expliqué, du moins quant à l'essentiel, qui est *l'impératif catégorique*. Kant a eu tort de suspendre la morale en l'air, en la détachant de l'idée du *bien*. Il s'est mis de plus en contradiction avec lui-même, quand, après avoir dit que la loi morale est une forme sans matière, une loi sans *objet*, il lui a assigné pour but la fabrication de la *personne* humaine considérée comme *fin en soi*. Il a enfin versé dans l'arbitraire et l'inintelligible en essayant d'expliquer le *devoir* par une espèce de contrainte que la volonté exerce *sur elle-même*, sans que rien d'extérieur ou de supérieur intervienne.

Cette dernière thèse, qui porte cette étiquette fameuse : *autonomie de la volonté*, est celle qui a séduit le plus longtemps des esprits envahis par « l'orgueil du siècle », et décidés à écarter de la route humaine toute intervention même divine.

Notre conscience individuelle ne relève que d'elle-même ; elle n'accepte de lois que celles qu'il lui convient de s'imposer, pour des motifs impérieux sans nul doute, mais dont elle seule est juge, et dont le caractère vraiment *impératif* est encore de sa création : telle est l'idée qui court dans les écrits contemporains les plus lus et les plus estimés, et cette idée serait, nous dit-on, ancrée dans la *conscience moderne* jusqu'à ne faire qu'un avec elle.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile de montrer que, s'il n'y a pas équivoque, et si l'autonomie ne rentre pas, par un chemin qu'on ferait bien d'aplanir, dans la doctrine traditionnelle, il n'y a là qu'un mot, un mot vide.

Je laisse de côté les difficultés d'exégèse auxquelles l'autonomie kantienne a donné lieu depuis qu'il y a des disciples de Kant ; le sens précis du philosophe nous intéresse peu ici ; je prends l'autonomie sous sa forme la plus simple, telle qu'elle a survécu, et telle qu'on la propose d'ordinaire.

Que faut-il, prétend-on, pour qu'une doctrine morale soit rationnelle et complète ? Deux choses. Il faut nous dire ce que l'on veut de nous ; il faut nous dire pourquoi. Or, ce qu'on veut de nous, le voici : c'est la nature de l'homme qu'il s'agit de

sauvegarder, et, avec elle, ses relations au dehors qu'il faut maintenir dans leur ordre. « Se réaliser soi-même en obéissant à sa loi », tel est, selon la formule la plus récente, le travail que propose la morale.

Pourquoi, maintenant, devons-nous accomplir ce travail? Il n'est pas nécessaire, pour répondre, de sortir de l'homme lui-même. En effet, la raison, en nous montrant l'idéal moral en question, nous le montre comme une chose dont nous ne pouvons pas nier la valeur pour nous, puisqu'il s'agit de nous-mêmes. C'est l'homme, qu'il s'agit de constituer; c'est la nature humaine, qu'il s'agit de faire briller en nous de tout son éclat idéal. Or, pouvons-nous ne pas vouloir être hommes ? Pouvons-nous refuser de devenir pleinement ce que nous sommes partiellement ; réellement, ce que nous sommes virtuellement ? Il y a bien en nous quelque chose qui ne veut pas : c'est la volonté inférieure, sensible, qui ne veut que le plaisir immédiat ; mais la volonté rationnelle, une fois conçu l'idéal de l'homme, ne peut pas ne pas le vouloir et ne pas s'y attacher de toutes ses forces. Et puisqu'il y a obstacle, il y aura contrainte. C'est cette contrainte, que la volonté supérieure de l'homme impose à la volonté inférieure, qui constitue l'obligation. Et ainsi, rien ne vient du dehors ; c'est l'homme qui s'impose à lui-même sa loi. Il est à la fois sujet et législateur, et ce n'est pas parce qu'une volonté extérieure, temporelle ou éternelle, nous impose le bien que nous sommes tenus de l'accomplir : c'est parce que nous le voulons inévitablement nous-mêmes.

Cette théorie contient du vrai, et nous le dégagerons tout à l'heure ; mais au total, et présentée comme elle l'est le plus souvent, elle n'est qu'une bizarre illusion.

Qu'est-ce que cet homme idéal, que l'on me propose de réaliser en moi ? Est-ce une pure conception de mon esprit ? Est-ce autre chose ? Voilà ce qu'il faudrait tout d'abord décider, et les partisans de l'autonomie ou négligent de le faire, ou ne tirent pas de la réponse tout ce qu'elle contient.

S'il était vrai, par hasard, que la conception de l'homme qu'on propose ne fût qu'une création de notre esprit, cette conception n'aurait, ce me semble, pas plus de valeur et ne m'engagerait pas davantage que celle d'un rêve que je forme, d'un

château en Espagne que je construis. Pourquoi courir après cette chimère fuyante ? N'est-ce pas ressembler à l'homme qui poursuivrait son ombre, ne voyant pas que c'est lui qui la projette ? — Mais vous ne pouvez pas, dit-on, éviter cette poursuite ; car elle consiste, au fond, à vous rechercher vous-même. Cet idéal, c'est l'homme, donc c'est vous. Grave erreur ! Cet idéal, c'est l'homme, donc ce n'est pas moi ; car moi je ne suis pas l'homme ; mais *un* homme. *L'homme,* à vrai dire, n'existe pas, à moins que ce ne soit dans un monde idéal que l'on prétend précisément se fermer. Il s'agit de le faire, d'après vous, donc il n'est pas. Ne dites-vous pas tout les premiers que, pour atteindre notre idéal, il faut que je me détache de moi-même ? Il faut que je cesse de flatter l'homme qui est, au bénéfice de celui qui n'est pas : j'ai peur que ce ne soit lâcher la proie pour l'ombre !

On ne sortira de cette difficulté qu'en démontrant que l'idéal humain proposé représente quelque chose de solide, et on ne pourra le faire qu'en recourant au monde des *essences,* et en se recommandant de l'*Absolu,* ce qui nous mène bien loin de l'autonomie, puisque cela ressuscite tout Platon, à moins que ce ne soit toute la doctrine chrétienne.

Il nous faut donc sortir de l'homme, pour trouver l'origine du bien, et, par une conséquence nécessaire, il faut sortir de l'homme, pour trouver l'origine de l'obligation qui l'impose. Ces deux choses, en effet, se tiennent. Si je suis obligé au bien, c'est parce que le bien a une valeur *absolue* qui m'oblige, et où découvrir une telle valeur, sans recourir encore à l'*Absolu ?*

Dire que je m'oblige moi-même, c'est ne rien dire du tout ; car il faudra me dire ensuite si je suis obligé de m'obliger. Et si vous répondez : Non, il n'y a plus d'obligation véritable. Si vous répondez : Oui, il faut me dire pourquoi. Or, ce pourquoi est introuvable, *a priori* comme après enquête : *a priori,* pour la raison susdite ; après enquête, parce que de trois choses l'une : ou l'idéal moral n'est qu'une création de mon esprit, et alors, je viens de le dire, c'est lui qui dépend de moi, et non pas moi de lui. Ou il représente au dehors un ordre purement fortuit, et alors, outre que cette conception est impossible, il resterait toujours que le hasard n'étant personne, ni rien, je ne

vois pas pourquoi je lui sacrifierais ce quelque chose et ce quelqu'un qui est moi-même. Ou bien enfin l'idéal moral représente un ordre de choses nécessaire, mais que vous n'envisagez que comme un fait, sans vouloir le rattacher à aucune cause, et alors je vous défie de dépasser ce fait et de m'en faire sortir un droit. Vous ne pourrez me dire qu'une chose : Voilà ce qui est. Et je vous répondrai toujours : Que cela soit ! Vous ne me prouverez pas que ma raison doit quelque chose à ce qui existe au dehors sans raison ; que je dois sacrifier ma personne à ce qui n'est plus qu'un fait brutal, et qu'en un mot il est dans l'ordre que je me consacre à favoriser l'ordre.

Or, nous sommes *obligés* au bien ; très généralement, les partisans de l'autonomie en conviennent ; ils sont donc sur une fausse piste, et il faut que de gré ou de force ils recourent à Dieu, ainsi que nous l'avons fait nous-même, et ainsi que devra le faire tout philosophe qui voudra parler du *bien,* et de *l'obligation* où nous sommes de l'accomplir.

Il est toutefois un sens où la doctrine de l'autonomie pourrait nous paraître acceptable, où elle corrigerait même un abus dans lequel sont souvent tombés les philosophes chrétiens, à savoir de rattacher le bien à Dieu comme à une volonté arbitraire, comme si l'ordre d'un chef, même divin, pouvait représenter *par lui-même* un bien en soi et un motif suprême d'obéissance.

Cette dernière conception est évidemment fausse. Ce n'est point parce que Dieu commande, que ce qu'il commande est bien ; c'est parce que c'est bien, qu'il commande. Et pourquoi est-ce bien, c'est parce que cela représente l'ordre qu'il a fondé, dont il est la source première. C'est donc finalement l'*ordre,* en tant que cet ordre est divin, qui est le dernier mot de l'obligation morale, et dans la mesure où cet ordre est conçu comme divin, il s'impose, de par le droit de l'*Absolu.*

Mais n'est-ce pas dire que la raison, qui est divine aussi, divine d'origine et divine d'essence, puisqu'elle se définit par le vrai, qui est objet divin, n'est-ce pas dire que la raison possède par elle-même, *en tant que raison,* le droit de régir l'homme ? Nous avons rencontré plus haut cette doctrine dans

Malebranche ; nous l'avons affirmée nous-même, et cela, c'est bien l'*autonomie ;* seulement, ce n'est pas l'autonomie de l'homme, c'est celle de la raison, envisagée précisément comme raison, c'est-à-dire comme universelle et absolue, comme divine. C'est donc finalement à Dieu que l'autonomie appartient, et l'homme ne fait que participer, toujours dépendamment de sa source, la lumière qui éclaire les routes du bien.

Beaucoup d'éclectiques paraissent l'entendre ainsi, et, en dépit d'obscurités nombreuses et d'équivoques, il ne faut pas trop leur faire un grief d'avoir emprunté à Kant une doctrine qu'ils corrigent, grâce à une vue meilleure des rapports réciproques de la Raison éternelle et de la raison humaine.

On peut rester en soi, après y avoir reconnu la présence de Dieu. La loi morale n'est pas un ordre venu du dehors, c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine. Tout ce que nous condamnons, c'est la doctrine, ou les doctrines qui veulent couper les communications entre l'*Absolu* et le *relatif* que nous sommes et, comme il faut toujours un absolu, faire jouer ce rôle au relatif lui-même. Obéissons à la conscience et rien qu'à elle ; mais reconnaissons que, même alors, c'est à Dieu, en nous, que nous obéissons. L'autonomie absolue, c'est l'indigence, c'est l'arbitraire, c'est le néant de toute *valeur* et de toute *obligation ;* sortir de là, ce n'est donc pas, comme on nous le reproche, sortir de l'ordre rationnel, puisqu'il s'agit au contraire de donner un fondement rationnel à nos actes. Il s'agit de fonder l'idéal, de justifier son rôle de fin, par là de fournir une raison suffisante au mouvement qui entraîne vers lui l'agent moral. Il s'agit, en un mot, de s'assurer que nous ne sommes point dupes, et cela, ce me semble, est œuvre de raison.

VI

Un autre point de doctrine qui appelle des remarques complémentaires en raison des erreurs auxquelles il prête, c'est la question de savoir quelle attitude doit prendre l'agent moral à l'égard des sanctions.

On sait quelles exigences la morale kantienne prétendit imposer de ce chef à ses adeptes, sous prétexte de ne pas faire du bien un objet de « penchant », du devoir un appel à l'égoïsme et de la vertu une détermination « pathologique ». Sous peine d'encourir ces vertueux reproches, nous devrions accomplir la loi *pour la loi*, en écartant délibérément de notre esprit toute espérance de gain qui ne pourrait que vicier l'œuvre bonne. Dans la mesure où le bien nous profite, il semble qu'il devienne le mal, du moins si nous y consentons, et si nous permettons à nos cœurs de se laisser émouvoir par l'attrait du bonheur que la vertu emporte avec elle.

Ce rigorisme étroit peut avoir sa beauté ; mais une beauté guindée, sanglée, passablement maussade. En tout cas, la justesse de l'idée n'est pas à la hauteur de l'effort. Il n'y a nulle raison pour que si la nature, ou Dieu, ou l'ordre, quel qu'en soit le champion, a voulu faire du bonheur la fleur du bien, comme par une éclosion naturelle, l'agent moral soit tenu de l'ignorer, ou d'en faire fi, ou, à plus forte raison, de s'en défendre. S'il est dans l'ordre que la vertu s'épanouisse dans la joie, vouloir cet épanouissement est objet de vertu, puisque vertu veut dire respect de l'ordre.

Kant, sans nul doute, n'admettrait point ce raisonnement, lui qui ne connaît point d'*ordre*, — en tout cas tout d'abord — en dehors de la vertu elle-même, et qui, repoussant la *chose en soi*, n'a plus qu'une vertu « sans objet ». Mais les Éclectiques, par exemple, et la foule des contemporains pour qui l'impératif catégorique a perdu de ses charmes n'ont plus aucun motif pour prêcher ce prétendu désintéressement qui n'est, au fond, que le refus orgueilleux de se soumettre à la nature des choses.

On nous le prêche pourtant, et il n'est pas de plumitif plus ou moins frotté de kantisme qui ne se croie le droit de fustiger de ce chef la religion chrétienne comme entachée d'égoïsme, et comme si l'attente des biens éternels constituait une sorte de marchandage indigne d'une morale pure.

Ces déclamations inconscientes et fort souvent haineuses nous laisseraient froids, si l'apparence vertueuse qu'elles présentent ne constituait un danger pour les simples ; mais aujourd'hui tout prend, sur l'opinion faussée et déconcertée par le conflit des

doctrines. Il faut donc dire qu'il y a là déviation, et non pas le moins du monde progrès du sens moral, comme l'a prétendu l'éclectisme.

M. Brochard, à vrai dire, nous semble trop sévère à ce dernier, et cela doit être ; car à des confusions trop certaines, il en oppose d'autres de sens contraire. Comprenant mal l'eudémonisme, et l'inclinant fortement, ainsi que je l'ai montré, vers l'utilitarisme, il doit être choqué tout à fait par des doctrines qui tendent à exclure totalement l'*utile* de la morale. Pour nous, notre attitude est autre, et la raison en est claire. Nous distinguons le bien de l'utile ; le *bonheur-objet,* état construit par la raison, du *bonheur-joie,* que goûte la sensibilité, et nous ne serions donc pas choqués de ce qu'on mît ce dernier à sa vraie place : la dernière. Mais qu'on prétende l'exclure, c'est une autre question. Nous ne pouvons pas laisser dire que la morale chrétienne, qui représente à peu près seule, aujourd'hui, la morale des sanctions, est de ce chef une morale intéressée, un utilitarisme décentré, qui transporte son but au delà, mais n'y renonce en aucune manière. Un « placement à gros intérêts », voilà comment on qualifie parfois la vertu du croyant, tout en se disant à part soi que c'est un marché de dupes.

Ce dernier sentiment devrait à lui seul éveiller l'attention du critique et lui montrer l'erreur où il tombe. Car si le chrétien, lui, ne pense pas être dupe, toujours est-il qu'il n'a que la foi seule pour l'empêcher de juger de la sorte. Les sanctions temporelles ne lui suffiraient pas, quelque soin que mettent à les faire briller à ses yeux les partisans des morales positives. Or, la foi peut bien donner une certitude très haute, elle ne donne pas une certitude très *sensible,* et si l'on considère, ce que tout le monde sait, que les idées n'agissent sur nous qu'une fois descendues de leur trône éthéré et transformées en données plus ou moins sensibles, on devra convenir que l'utilitarisme chrétien est déjà d'une espèce assez particulière.

N'est-ce pas pour cela qu'en fait — et le fait, ici, a bien quelque valeur — ce sont les natures les plus hautes, les plus désintéressées, les plus généreuses, qui sont capables de dédaigner le présent et le sensible en vue des impalpables espérances et des mystérieux avenirs.

Je ne craindrais pas, pour moi, de mettre au défi l'adversaire de montrer un chrétien, un seul, faisant le bien avec quelque constance uniquement en vue de son *salut* personnel, sans nul amour du bien. Ce phénomène est encore à trouver, et il n'est pas importun de rappeler que notre théologie le déclare introuvable. On ne peut opérer le bien avec constance sans la *grâce,* disons-nous, et la grâce a pour manifestation toute première l'amour du bien.

C'est que l'homme n'a pas en soi la puissance de s'abstraire à ce point de la vie présente. Le *pari* de Pascal a pu en *convaincre* quelques-uns : il n'a *converti* personne, et nous promettre un bonheur quelconque, fût-il même infini, pour quand nous serons morts, ce n'est pas nous proposer un *placement,* mais bien un héroïsme, lequel devra se soutenir par tout autre chose qu'un calcul.

Mais laissons cela.

Que parle-t-on d'égoïsme, à propos des doctrines chrétiennes ou spiritualistes, quand on ne fait au fond, si c'en est un, qu'en proposer un autre? « Se réaliser soi-même », n'est-ce pas un « égoïsme » supérieur, dont l'aboutissant tout direct, logiquement comme historiquement, c'est l'orgueil? Égoïsme d'orgueil ou égoïsme de jouissance, qu'importe? Le stoïcien drapé, ou le chrétien regardant vers le ciel, lequel des deux est une image du bien supérieure? Entre François d'Assise s'écriant : « Mon Dieu et mon tout! » et M. Renan écrivant : « Je veux l'estime de Dieu! » lequel choisirons-nous pour le trouver meilleur et plus véritablement désintéressé?

« Reproche-t-on au soldat mourant, ajoute ce dernier, de s'intéresser au gain de la bataille et de désirer savoir si son chef est content de lui (1)? » Non, certes; mais pourquoi lui reprocher davantage de désirer humblement ne pas mourir, et assister de loin, de son rang de vainqueur anonyme, au passage de son chef sous les arcades triomphales? S'il a été de son peuple pour combattre, lui refuserez-vous d'être de son peuple pour jouir de la paix et de la victoire? Lui en ferez-vous un crime? et direz-vous qu'il n'a été qu'un égoïste, dans la

(1) *Dialogues philosophiques*, p. 142.

bataille, parce qu'il savait ou espérait du moins en partager les fruits? Quelle morale hors la vie prétendrait-on nous faire! Faut-il que la vertu consiste à faire de l'homme « l'ennemi de sa vie », selon le mot évangélique? N'est-elle pas plutôt faite, la vertu, pour épanouir cette vie au sein d'une perfection totale, c'est-à-dire finalement dans la joie, cette fleur idéale du parfait?

« Ce n'est certainement pas un avantage pour les vérités morales, écrivait Schiller (1), que d'avoir contre soi les sentiments que l'homme peut s'avouer sans rougir... Si dans l'ordre moral la nature sensible n'était jamais que le parti opprimé, jamais l'alliée, comment pourrait-elle s'associer de toute l'ardeur de ses sentiments à un triomphe qui ne serait célébré que contre elle? »

Quand on pense, surtout, à ce qu'est cette joie, telle que les conceptions chrétiennes la promettent, on s'étonne de la voir exposée à des imputations d'égoïsme! Ce n'est pas le paradis de Mahomet, que nous prêchons; c'est la connaissance et l'amour de Celui qui n'est joie que parce qu'il est d'abord perfection souveraine; c'est le retour à notre source, et le merci joyeux de l'être créé pour le bien, et qui peut donc faire du bonheur même dont il jouit son hommage suprême, puisque ce bonheur est pour lui l'accomplissement de sa fin, la réalisation de la pensée créatrice, la satisfaction pleine de l'Amour d'où il est éclos, l'acclamation où l'éternité peut entendre tout l'énoncé des attributs divins : sagesse, bonté, justice, providence, tendresse ineffable et puissante en dehors de laquelle la création est inconcevable, et « l'épreuve de la vie » ne se comprend plus.

Mais ce point de vue chrétien n'est lié qu'accidentellement à la question présente. Si nous y insistons quelque peu, c'est qu'il y a quelque chose d'impatientant et d'odieux dans cette répétition acharnée d'imputations vingt fois repoussées et toujours reprises. Il est étrange qu'on ne voie point qu'on se déconsidère soi-même à rééditer sans cesse avec une égale légèreté ou une égale passion des accusations qui sont contraires à la fois à

(1) *Esthétique*. De la grâce et de la dignité de la grâce.

l'esprit et à la lettre de la doctrine qu'on critique. Nous avons pris, comme chrétiens, nos doctrines dans l'Évangile, et nous savons qu'il y a été dit : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Accepter le surcroît qu'une main divine vous offre, est-ce répudier ou faire passer au second plan le *premier nécessaire?* Ceux qui ont le mieux incarné nos doctrines sont ceux qui ont dit qu'ils voudraient « se perdre eux-mêmes » pour leur Dieu, et « être anathème » pour leurs frères. Le désintéressement de l'amour est le fond de la doctrine chrétienne, et si l'on repousse l'excès comme contraire aux intentions de Dieu même, ce n'est pas en faveur de l'égoïsme, c'est en faveur de l'*ordre* et des droits de la vie.

Quoi qu'il en soit, philosophiquement, la morale ne peut pas consister à nous détacher des conditions générales de la vie. Or, qui dit vie dit épanouissement dans le bien conquis, et non contrainte irrémédiable. Celui-là n'est pas bon, dit Aristote, qui ne met pas sa joie dans le bien ; et quand on l'a mise là, il est naturel qu'on l'y trouve, ou si les accidents de la vie s'y opposent, il est naturel que le Gardien de l'ordre fasse tout rentrer dans l'ordre, et oblige à se rejoindre deux choses qui ne se peuvent séparer que violemment : le bonheur et le bien.

Qu'on ne vienne donc pas nous dire que la morale spiritualiste, avec son système de sanctions, est une morale intéressée et par conséquent inférieure; c'est une morale *humaine,* voilà tout; elle tient compte de ce que l'homme est une sensibilité, comme il est une raison, et elle en conclut que le *souverain bien* de l'homme doit comporter un double élément, par quoi puisse se réaliser pour lui l'épanouissement plénier de son être : *sainteté,* donnant satisfaction à la raison qui guidait ses démarches; *joie,* par laquelle, goûtant sa propre union au bien, il rend à ce dernier le témoignage qu'il est le *bien,* en même temps qu'il est *l'ordre* et le *parfait.*

VII

Enfin, nous avons à juger d'une question actuelle s'il en fut, et de toute première importance, c'est celle des rapports à

établir — ou à ne pas établir — entre la morale et la métaphysique.

M. Dunan, dans sa belle étude sur les *Principes de la morale* (1), a parfaitement posé le problème. Il distingue trois attitudes possibles de ces deux sciences l'une à l'égard de l'autre. Ou la morale dépend de la métaphysique, ou inversement la métaphysique dépend de la morale, ou l'une et l'autre se développent indépendamment et parallèlement sans nul lien réciproque. Et le choix à intervenir entre ces trois solutions dépend évidemment du parti que l'on aura pris relativement au *principe* tout premier, ou, si l'on veut — car c'est la même chose — au but dernier de la moralité humaine.

La morale a pour but, aux yeux de tout le monde, de régler notre activité libre. Mais il s'agit de savoir d'après quelle norme elle devra opérer son travail. Or, toutes celles qu'on a proposées peuvent se réduire à trois : le *bien,* le *devoir,* la *satisfaction de nos tendances subjectives.*

Si c'est le *bien* qu'on adopte pour but, on est au point de vue des anciens, et la métaphysique s'impose à titre de point de départ nécessaire. Si c'est le *devoir,* on fait route avec Kant, et la métaphysique n'est plus le support, mais le prolongement possible ou nécessaire de la morale. Si c'est la satisfaction de nos tendances : sympathie, pitié, amour du risque, appétit du plaisir..., il sera loisible d'affirmer que la morale est à l'égard de la métaphysique dans une situation indépendante, celle-ci pouvant être ou ne pas être, contenir ceci, exclure cela sans que la morale ait en rien à en souffrir.

C'est ce qu'il faut regarder de plus près, afin de conclure à bon escient, en une si délicate matière.

Nous n'avons plus à dire qu'à nos yeux la morale ne saurait, absolument parlant, précéder la métaphysique et lui servir de base.

Mais je dis : *absolument parlant,* parce qu'il y a lieu ici de faire une distinction qu'on a souvent omise, quoiqu'elle soit capitale pour juger équitablement les doctrines.

(1) *Revue philosophique,* mars, avril, juin 1901.

On peut distinguer, en effet, entre l'ordre scientifique, l'ordre en soi, et ce que je pourrais appeler ici l'ordre *humain,* c'est-à-dire l'ordre dans lequel il y a chance pour que les idées se fassent le mieux place l'une à l'autre, dans le cerveau humain, autrement dit l'ordre d'exposition *ad hominem,* destiné à convaincre, et l'ordre des idées considérées en soi, à partir des premiers principes.

Suivant qu'on choisira l'une ou l'autre méthode, on procédera tout autrement, dans l'exposé des choses morales.

On dira, par exemple : Personne au monde n'admet qu'il soit loisible aux hommes de se conduire, dans la vie, d'une façon absolument quelconque. Tout homme, qu'il en convienne ou non, croit au *bien,* envisagé comme *loi* de l'activité, et conçoit que cette loi, quant à sa forme, sinon quant au contenu que chaque siècle ou chaque civilisation peut y mettre, s'impose *universellement* et *obligatoirement* à tous, sous peine de mépris justifié ou de répression contre laquelle ne protestera nulle conscience. Ceux qui nient cette idée d'une *loi morale* s'imposant universellement aux hommes et prétendent n'y voir qu'une superstition, dont ils expliquent l'origine par je ne sais quelle illusion ancestrale, en jugent à leur insu comme tout le monde. De même que celui qui déclare le mouvement impossible ne laisse pas de marcher; de même que celui qui juge la vie mauvaise n'en aime pas moins la vie; de même que celui qui dit : Il n'y a pas de vérité, ne laisse pas d'affirmer et de nier, et par conséquent de rendre hommage à la vérité; de même que celui qui conteste le libre arbitre ne laisse pas de prétendre en parler librement, du moins jusqu'à ce qu'on le lui demande : ainsi, celui qui nie la loi morale ne laisse pas de la proclamer implicitement, en toutes circonstances. Lorsque c'est lui qui parle, et non plus le système, la soi-disant superstition reprend ses droits. Il estime et méprise; il loue et il blâme. Et il a beau dire que ce n'est là qu'une manifestation de l'instinct, qui sympathise avec certains actes et se montre antipathique aux autres, il se ment à lui-même. Pour peu qu'il s'interroge, il verra que la louange et le blâme ne sont pas du domaine de l'instinct — à moins qu'on ne veuille parler d'un instinct de la raison! Mais alors nous sommes dans l'équivoque. Un instinct de la raison, c'est une

appréciation dont le motif n'est pas clairement aperçu; mais ce motif n'en doit pas moins nécessairement exister, et chez tout le monde, le principe manifeste ou caché qui sert de norme à ces appréciations morales, c'est l'idée du *bien,* considéré comme *loi* de l'activité.

Partant de là, on pourra rechercher, parmi les motifs de nos actes, quels sont ceux qui peuvent prétendre posséder ces caractères d'obligation et d'universalité que suppose aux yeux de tous l'idée d'une loi morale, et après les éliminations nécessaires, on arrivera à démontrer que le seul motif suffisant et vraiment moral de la conduite humaine, c'est le *devoir,* c'est-à-dire l'obéissance à la loi parce qu'elle est la loi, et non parce qu'elle donne satisfaction à telle ou telle tendance de notre être sensible, comme l'appétit du plaisir, la sympathie, la pitié, l'amour du risque, etc.

Tel est à peu près le procédé qu'employèrent les Éclectiques, et, sauf réserves au sujet de l'*autonomie,* il est parfaitement légitime. Aussi trouvons-nous M. Brochard un peu injuste lorsqu'il reproche à la morale éclectique d'avoir commis « une pétition de principe » en supposant *a priori* l'existence du devoir.

Qu'il y ait eu passablement d'hésitations, sur ce point, dans la pensée des Éclectiques, c'est ce qui semble hors de doute; mais, à le bien prendre, c'est leur méthode, bien plus que leur pensée, qui est fautive. Puisqu'ils édifiaient une *doctrine,* et non une *apologétique,* ils n'eussent pas dû partir d'une notion qui, bien qu'elle ait pour elle le cœur humain, n'en a pas moins besoin, aux yeux du philosophe, d'une justification rationnelle. Il fallait tout d'abord définir ce que c'est que le *bien,* et seulement après démontrer son caractère obligatoire pour l'homme, c'est-à-dire justifier le *devoir.*

Cette justification, l'éclectisme ne s'y refuse pas le moins du monde ; mais il la fait trop tard, au point de vue d'une exposition doctrinale, et c'est pourquoi il se donne l'air de dire, avec Kant : « Au commencement était le *devoir* », alors qu'il faut nécessairement dire : Au commencement était le *bien.*

C'est, en effet, l'idée du *bien* qui est la première pierre de l'édifice moral ; car la morale étant la règle de l'activité humaine,

et toute activité devant évidemment se régler d'après la fin qu'elle poursuit, l'idée du *bien*, qui est identique à l'idée de *fin*, doit se présenter en toute première ligne. Il y aura lieu, ensuite, de se demander si cette *fin* de l'activité humaine nous est réellement *imposée*, et ce sera, après le traité du *bien*, le traité de l'*obligation morale*.

Or, cet ordre, à lui seul, manifeste qu'au point de vue doctrinal, c'est-à-dire au point de vue de l'ordre vrai des notions et de l'ordre vrai des choses, la morale ne précède point la métaphysique et ne peut lui servir de base. On ne peut, en bonne philosophie, considérer comme évident que l'homme a des devoirs; il faut dire pourquoi, et la tentative désespérée de Kant pour sauver la raison pratique, et par elle les objets de la raison théorique, après avoir dénié à cette dernière toute valeur, n'est qu'une gageure. C'est, à coup sûr, un beau mouvement de conscience que d'élever ainsi le devoir à la hauteur d'un premier principe; c'est un beau geste, qui console quelque peu du terre à terre attristant de certaines morales; mais au point de vue philosophique, on est obligé de dire : il y a abus. Car si c'est bien de faire honneur à la conscience humaine, ne faut-il pas aussi nous faire l'honneur de nous traiter comme des êtres raisonnables? Si notre volonté s'impose à elle-même une loi, ne lui est-il pas permis de se demander à elle-même des raisons? Un précepte sans cause, une loi « sans objet », c'est son auteur lui-même qui le déclare; un ordre qui ne procède de personne, ni de rien, mais que je sens en moi, dit-on, comme un instinct irrésistible, n'est-ce pas une sorte de fatalité que l'être raisonnable qui est en moi a le droit de secouer tout aussi bien que celui d'obéir? Dans l'être humain, est-ce la tête qui est le guide, sont-ce les membres? Dans la philosophie de Kant, c'est cette dernière hypothèse qui est la vraie. Ce philosophe retourne l'homme; il le fait marcher à rebours, comme le serpent de la fable; c'est la conscience aveugle qui gouverne, et l'esprit suit.

Je sais pourquoi. C'est sa doctrine générale qui en est cause; mais la doctrine de Kant ne s'impose à personne; elle ne s'impose pas même à Kant; car, il serait facile de le démontrer, elle se nie elle-même à chaque instant, dans la pensée du

philosophe. Cette pensée est condamnée, en dépit de sa force, à des contradictions perpétuelles. Et comment en serait-il autrement ? Quelque système que l'on construise, on ne peut le construire qu'avec la raison, et conclure après cela que la raison est suspecte, c'est donc opposer la raison à elle-même ; c'est se prendre soi-même au collet, comme l'Harpagon de Molière, ou, si l'on veut une comparaison plus scientifique, c'est comme si le couvreur qui tombe d'un toit voulait se servir, pour s'arrêter, de sa puissance de chute.

Emmanuel Kant aura beau faire : l'esprit de l'homme est une machine à *pourquoi*. Si vous voulez le lancer dans l'aventure pénible qu'est la vie morale, il faut lui dire pourquoi, ce que l'on veut de lui, à quel titre s'impose la loi qu'on lui propose. Hors de là, il dira : je suis libre. Si les lois de mon esprit sont suspectes, les lois de ma conscience peuvent l'être aussi. Je n'atteins l'être, dites-vous, qu'à travers des lunettes déformatrices : je n'atteins peut-être aussi le bien qu'à travers des préjugés ancestraux. C'est ce que dit la morale positive, et vous êtes désarmés devant elle, si votre esprit ne peut pas reconstruire à toute heure un édifice solide de motifs, démontrant la valeur de la tradition morale, et justifiant l'instinct du devoir qui est en nous.

C'est là ce qu'ont reconnu les Éclectiques, et c'est pourquoi, tout en adoptant pleinement l'idée kantienne — ou pour mieux dire l'idée *humaine* — du *devoir,* ils ont refusé d'en faire le *cogito, ergo sum* de la science, et de suspendre ainsi la métaphysique elle-même à la morale.

M. Brochard le leur reproche comme une « contradiction » ; mais, sur ce point, la critique de l'éminent professeur nous semble tout à fait injuste. Il suffit de lire, par exemple, le lucide exposé de M. P. Janet (1) pour se rendre compte que cette contradiction prétendue ne repose que sur une confusion du critique. « Le bien *naturel* et *essentiel* étant le fondement du devoir, dit Paul Janet, nous admettons avec Kant que le bien *moral* en est, au contraire, la conséquence ; et ainsi se trouve justifiée cette double proposition : Le devoir consiste à

(1) *La Morale*, Préface, p. IX.

faire le bien. — Le bien consiste à faire son devoir. En d'autres termes, le devoir consiste à rechercher ce qui est *naturellement* bon ; et l'acte *moralement* bon est celui qui est fait par devoir.

Rien n'est plus clair, pour qui connaît l'état de la question, que ce résumé de la morale éclectique. Il y a ici trois termes : le bien *naturel* ou *essentiel,* autrement dit, *ontologique,* objet du métaphysicien. Il y a ensuite le *devoir,* qui consiste à réaliser ce bien, en tant qu'il est réalisable dans l'homme et par l'homme. Il y a enfin le bien *moral,* qui consiste à obéir au devoir ainsi défini.

Il n'y a donc nulle contradiction, ici, à faire dépendre le devoir du bien et le bien du devoir ; car dans ces deux formules, le *bien* dont on parle n'est pas le même. Tout le monde convient que celui qui réalise un bien *naturel,* mais dans une intention mauvaise, celui-là est moralement mauvais ; et que celui qui provoque un mal naturel, mais avec une intention droite, celui-là est moralement bon. Il faut donc distinguer nécessairement entre le bien moral et le bien ontologique, et le rang qu'on assigne à l'un et à l'autre, avant ou après la notion du devoir, constitue toute la différence des systèmes.

Kant a essayé de déduire le bien ontologique du bien moral, dans sa fameuse thèse de l'*Humanité fin en soi.* Les Éclectiques ont bien vu la folie d'une telle tentative, et, sans abandonner le moins du monde l'idée du *devoir,* ils ont rétabli l'ordre vrai, entre les notions en présence. En tête : un *bien* à réaliser, et c'est la perfection de l'homme, en lui-même et dans les multiples relations où la nature l'engage. Ensuite, la *loi* du devoir, qui ordonne de réaliser ce bien en soi. Enfin, le bien moral, qui consiste dans l'obéissance à la loi.

C'est donc le bien humain considéré comme objet, le bien *ontologique,* qui est, en soi, pour l'Éclectique comme pour nous, le point de départ de la morale. Et n'est-ce pas dire que le point de départ de la morale, c'est la métaphysique?

Comment parler du bien en soi, du bien humain envisagé à la manière d'un idéal, sans entrer aussitôt dans la considération des *essences,* dans la considération de l'absolu : absolu dérivé, qui est l'homme idéal, le *Magnanime* d'Aristote, l'*homo noume-*

non de Kant ; absolu transcendant, qui est le Souverain Bien, l'Essence suprême, et l'Idéal plénier : Dieu.

L'homme en tant qu'homme, objet direct de la moralité humaine, dépend de l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique, et c'est pourquoi la morale antique tout entière n'est qu'une conclusion pratique de la métaphysique de l'homme, laquelle n'est qu'un cas particulier de l'ontologie générale.

Spinoza a noté fréquemment et souligné mieux que personne, peut-être, ce rapport étroit de dépendance, en faisant voir que le *bien* est *perfection;* que la perfection est *être,* et que la métaphysique est la *science de l'être.*

C'est donc la nature même de son objet qui rattache tout d'abord la science des mœurs à la métaphysique.

Ce qui l'y rattache ensuite, c'est l'idée de *loi,* dont la morale ne peut évidemment se dégager, de quelque façon qu'elle l'entende. Qu'il s'agisse d'*opter,* ou de s'*obliger* soi-même, ou d'*obéir* à un commandement venu d'ailleurs, dès qu'on n'entend pas le mot loi uniquement comme l'expression d'un fait, et qu'on lui donne une signification directive, on fait de la métaphysique. Car, comment justifier une telle loi, sans entrer dans la considération de la *finalité* des choses, de toute l'évolution humaine et sociale, de l'ordre universel où nous sommes engagés, et, finalement, ou de la *Loi suprême,* avec Renan, ou de l'*Axiome éternel,* avec Taine, ou mieux, de Dieu, avec Platon et avec les chrétiens?

Sur ce point spécial, quelques Éclectiques ont mal compris leur propre position et sont demeurés dans l'équivoque. Ils ont suivi Kant en aveugles, et n'ont pas vu que l'*autonomie* n'étant chez celui-ci qu'une conséquence de l'*impératif catégorique,* l'abandon de cette dernière théorie devait logiquement entraîner celui de la première.

Si l'on sort du sujet pour remonter à Dieu, quand on cherche la source du *bien*, pourquoi n'en pas sortir et remonter à Dieu, quand on cherche la source de l'*obligation ?* La question est la même. L'homme n'est pas plus *loi suprême* par sa raison qu'il n'est *bien suprême* par son être, et de même que le bien humain n'est réellement un bien que parce qu'il est en même temps divin, ainsi la raison n'est une règle que

parce qu'elle participe de la règle suprême qui est la Raison éternelle. Les Éclectiques n'avaient nulle raison de nier cette parité ; ils ne la niaient pas en effet ; mais ils n'ont point parlé clairement, et ont donné le change à l'opinion issue de leur tradition philosophique, en maintenant ce mot : *autonomie*, qui fait, à bon marché, l'orgueil du temps présent et qui sera un jour un de ses ridicules.

Enfin, ce qui rattache la morale à la métaphysique par un lien étroit, c'est la nécessité des sanctions futures.

Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit de cette nécessité ; mais, à la supposer réelle, il est bien clair qu'on ne peut plus songer à écarter maintes questions où la métaphysique sera le seul guide.

Prétendre avec M. Brochard (1) qu'une morale, pour rester une morale « de ce monde », doit pouvoir se passer de l'idée de vie future, c'est implicitement repousser la nécessité des sanctions, à moins que ce ne soit retomber dans l'optimisme grec, qui s'efforce de croire, ainsi que nous le notions plus haut, que le bien moral trouve sa récompense ici-bas, et par la seule intervention de la *nature des choses*. Mais c'est là un aveuglement qui ne semble plus permis, et s'il reste très vrai, *en gros*, que « l'intérêt et la vertu sont en réalité d'accord, et que la plus sûre manière d'être heureux, c'est d'être honnête », c'est là une de ces lois de l'action tellement générales qu'elles ne garantissent en particulier nul effet, et ne savent préserver nul agent contre les infinis hasards qui peuvent venir à la traverse : ce qui revient à dire que les sanctions dont on parle n'en sont réellement point, et qu'on devrait plutôt les appeler des *effets* naturels, quoique toujours hasardeux, de certaines façons de se conduire.

Or, si l'on reconnaît que « l'obligation présuppose une sanction », et si l'obligation est une nécessité *philosophique* ; si, d'autre part, les sanctions temporelles ne garantissent rien, relativement au sujet ou à l'acte individuels auxquels s'applique l'obligation, il faut reconnaître aussi que la morale a besoin, pour exister, « d'un autre monde que celui où nous sommes ».

(1) *Loc. cit.*, pp. 138 et 139.

Ce n'est pas seulement son « couronnement », qu'elle doit trouver dans la vie future, c'est la garantie de sa valeur, en ce sens que s'il n'y avait point de vie future, il n'y aurait point de sanction véritable ; que s'il n'y avait point de sanction véritable, il n'y aurait point d'obligation, et que l'obligation est une notion indispensable à la constitution d'une morale complète.

Par là se trouvent également écartées la première et la dernière des trois hypothèses que nous avions faites sur les rapports de la morale avec la métaphysique. Celle-ci fournit les bases de celle-là ; elle ne saurait donc en dépendre, ainsi que le voulait Kant ; et elle ne saurait davantage se développer à part, et laisser la morale à elle-même.

Mais il y a lieu d'insister sur ce dernier point, qui a fait récemment l'objet de discussions intéressantes.

Dans son numéro du 1er décembre 1901, la *Revue de Philosophie* publiait un échange de vues entre un professeur de philosophie anonyme et notre éminent collaborateur M. Gardair. En soi, et absolument parlant, disait le premier, il ne peut être question d'une morale dégagée de métaphysique : car, selon la vérité des choses, l'ordre moral repose sur l'absolu divin. Mais, « dans l'ordre de démonstration ou d'exposé scientifique et rationnel », une morale dégagée de toute métaphysique ne serait-elle pas possible ? « Étant donné la mentalité contemporaine, et la crise que subit la métaphysique, et les *mécomptes* qui en sont la conséquence, n'est-il pas désirable d'établir, non plus à l'aide d'arguments primordiaux, mais incompris, mais à l'aide d'arguments psychologiques ou historiques, les bases de la moralité ? »

Et M. Gardair répondait par les propositions suivantes :

Si l'on appelle morale la description des faits moraux, de leur développement et de leurs conséquences constatées par l'expérience, une telle morale est possible sans métaphysique.

Si l'on entend par morale la science philosophique des lois qui *doivent* régir les faits moraux, la question est plus complexe.

En soi, l'obligation morale suppose une volonté de Dieu. Cette volonté de Dieu n'est que l'expression, en lui, de la nature des choses et de sa propre essence. Or, ces données sont toutes métaphysiques.

« Si donc on recherche, en morale, le premier fondement du devoir, il faut faire de la métaphysique en morale, ou tout au moins rattacher la morale aux conclusions de la métaphysique... Mais il ne paraît pas indispensable de creuser jusqu'à la racine des choses pour exposer les prescriptions de la morale. On peut simplement constater la notion du devoir dans la conscience, le définir comme essentiellement obligatoire,... montrer que la raison pratique forme l'impératif moral en déployant l'idée de bien, d'où ressort la convenance absolue des actes conformes à la nature de l'homme et à la fin naturelle de l'être humain... et, partant de là, tracer les règles auxquelles la raison humaine juge que nos actions doivent se soumettre. La morale sera ainsi présentée non pas comme radicalement indépendante de la métaphysique, mais comme distincte de celle-ci et possédant un domaine spécial suffisant pour une étude à part, de même que la psychologie a son domaine propre qui peut se distinguer de la métaphysique, et sur lequel une science spéciale peut s'établir... On pourrait donc ou faire une morale simplement morale, ou faire une morale métaphysique... »

Nous permettra-t-on de répondre à notre tour à la question posée, et même — respectueusement — à la réponse?

Tout d'abord, la distinction établie par l'interrogateur entre la morale considérée en soi et la morale considérée « dans l'ordre de démonstration ou d'exposé scientifique et rationnel » nous semble tout à fait fautive. Comment exposer *scientifiquement* une doctrine sans mettre en avant les principes sur lesquels elle repose ?

Que la « mentalité contemporaine » soit ce qu'elle est ; que la métaphysique subisse une « crise », et qu'il y ait de ce chef des « mécomptes » à attendre, en ce qui concerne les gens en crise, d'un exposé moral où la métaphysique tient une place, c'est un très grand malheur ; mais nous dirons comme

M. Dunan : Qu'y faire ? — Si quelqu'un était disposé à n'admettre en toutes choses que des raisons de sentiment, chercheriez-vous pour cela à lui démontrer le carré de l'hypoténuse par les besoins du cœur, ou, comme le disait cruellement — et injustement — Renan en parlant de Lacordaire, à lui prouver la divinité de Jésus-Christ par la bataille de Marengo ?

Les arguments « primordiaux » ont beau être « incompris », ils restent primordiaux, et l'on ne saurait les écarter de la science sans détruire la science même. Restaurez la métaphysique, si vous en avez le pouvoir. En attendant, faites appel, pour obtenir des résultats pratiques, soit au sentiment religieux, chez ceux qui le possèdent, soit à l'instinct sous toutes ses formes, soit aux motifs secondaires qui, tout insuffisants qu'ils soient *en droit,* peuvent suffire, *en fait,* à de nobles âmes. Il serait certes bien coupable de chercher à décourager ceux qui, ne croyant point en l'Absolu vivant, essaient de le retrouver dans le bien, et courent ainsi vers lui sans le savoir, en même temps qu'ils sont utiles à leurs frères. Bien loin de les contredire, il faut accepter leurs motifs, qui sont simplement incomplets, et s'en servir comme de base, à la façon de Kant, pour rétablir le reste, et jusqu'à Dieu lui-même. Mais il ne s'agit pas de cela. La question, entre nous, est toute théorique. Il s'agit de l'*ordre scientifique* des choses, et non d'un ordre *ad hominem* essentiellement variable. Il s'agit de constituer la *science* morale ; or, constituer la *science* morale en la « dégageant » de toute métaphysique, lorsque vous concédez que la métaphysique en contient les principes, c'est une contradiction.

Mais, à vrai dire, cette dernière affirmation n'est pas nette, chez le correspondant de la *Revue de Philosophie*, et c'est à l'éclaircir que M. Gardair a voulu employer sa réponse.

Si l'on appelle morale, dit l'éminent philosophe, la description des faits moraux..., une telle morale est possible sans métaphysique. — Sans nul doute ; mais une telle morale, ce n'est à aucun degré *la* morale. Nous l'avons dit déjà, le titre qui convient à une telle science est celui d'*histoire naturelle des mœurs.* Il ne serait pas bien de laisser s'accréditer une façon de parler qui peut donner le change à l'opinion d'une façon tout à fait fâcheuse. Les tenants de la « morale positive »,

envisagée ainsi, ne donnent pas satisfaction au dictionnaire, pour qui *morale* signifie : règle des mœurs, et ils profitent d'une équivoque pour donner à penser que leur doctrine peut suffire. Ce qu'ils nous disent est infiniment précieux ; c'est une lumière sur l'homme, sur sa vie, sur ce qui peut l'atteindre et contribuer par conséquent à l'améliorer ; c'est une collaboration permanente et, on peut le dire, indispensable à l'établissement d'une vraie morale ; car toute décision morale est une synthèse des principes et des faits, de sorte qu'une science des faits doit venir préparer, illustrer et soutenir l'œuvre du moraliste.

On ne peut déduire *in particulari* les devoirs de l'homme qu'en connaissant *in particulari* les répercussions de ses actes. Puisqu'il s'agit au fond, en toutes choses, de sauvegarder le *bien humain,* lequel est conditionné par un océan de choses contingentes, on ne saurait *a priori* et logiquement construire de toutes pièces la science des mœurs. Il y faut l'expérience toujours perfectible des siècles ; il faut la collaboration du temps, des statistiques, de l'observation directe et variée, en même temps que la concentration d'esprit sur les conditions éternelles de la vie humaine. Et puisqu'en gros, du moins, l'intérêt le plus élevé des individus et des peuples dépend de leur moralité, et qu'il y a donc lieu, pour le moraliste, de mettre de son côté ce légitime amour du bien propre qui est le fond du cœur humain, il est heureux aussi qu'on nous montre, à la lumière des faits psychologiques et sociaux, à la lumière de l'histoire moins pompeusement, mais plus profondément comprise, cette loi de coïncidence approximative entre l'intérêt personnel ou collectif et le bien moral.

C'est pourquoi il faut se réjouir grandement des développements nouveaux et si riches de promesses qu'a pris en ces dernières années et que doit prendre encore cette « science des mœurs » dont je parle.

C'est elle qui recueillera pour nous l'expérience des siècles, qui notera, avec plus de précision et de richesse de détails, les changements que le temps apporte, ceux que les races, les latitudes, les conditions particulières des individus et des collectivités occasionnent. Elle nous fera constater avec plus d'évidence la solidarité de toutes choses, et les répercussions de

tous nos actes qui, après être sortis de nous, nous reviennent, comme la balle qui rebondit sur un mur. Il est certain que chacun de nos actes est gros de tout un monde de conséquences auxquelles nous sommes intéressés, puisqu'ils composent notre ambiance. C'est comme dans une enceinte close où, par le fait même qu'on respire, on arrive à polluer son air. Et que l'on constate cette vérité ; qu'on en fasse sortir les maximes de la sagesse populaire ; que cette conscience publique évolue, se transforme, se tasse, et qu'on le dise ; qu'on y trouve un élément de force sociale pour la formation empirique des consciences et l'atavisme des sentiments moraux : rien de mieux. Mais tout cela n'est pas la *science morale*. C'est un réservoir à *mineures* pour les déterminations de cette dernière ; c'est un répertoire nécessaire pour la technique de l'action ; mais la morale proprement dite, celle qui veut être une science, qui doit par conséquent posséder non seulement des *mineures*, je veux dire des vérités de fait, mais des *majeures*, sous forme de principes établis, celle-là doit procéder d'autre sorte, et je ne vois pas — j'ai dit pourquoi — qu'elle puisse aucunement se passer de métaphysique.

M. Gardair le reconnaît, bien entendu, très hautement, ainsi qu'on a pu le voir, et par là il répond suffisamment, au fond, à la question posée ; mais à son tour il en institue une seconde que n'avait pas aperçue clairement l'interrogateur, et qui ne laisse pas d'être intéressante. C'est la question de savoir si la dose de métaphysique nécessaire pour fonder la morale est *intérieure* à celle-ci, ou si elle lui est simplement *antérieure*, et par conséquent *extérieure*, quoique non pas *étrangère*.

Dans la première hypothèse, on ne pourrait établir une morale scientifique sans faire intervenir des notions transcendantes, et très particulièrement l'idée de Dieu. Dans la seconde, la morale pourrait être présentée « non pas comme radicalement *indépendante* de la métaphysique, mais comme *distincte* de celle-ci, et possédant un domaine spécial ».

C'est ce dernier parti que semble prendre M. Gardair, et c'est en cela qu'en dépit d'équivoques verbales qui pourraient à la rigueur nous le permettre, nous ne pouvons, quant au fond, adhérer à sa thèse.

N'est-il pas évident que pour constituer une science complète en elle-même, il faut donner à cette science un fondement premier, indiscutable *dans son ordre* et *par ses principes?* Ainsi les mathématiques sont basées sur les premiers principes relatifs à la quantité, lesquels sont indiscutables *dans l'ordre mathématique* et *par les principes mathématiques.* Cela n'empêche aucunement la science des nombres de dépendre de la métaphysique, en tant que le nombre, ou, en général, la quantité, est un aspect particulier de l'être, et relève donc, en tant que tel, de la *science de l'être.* Mais si les mathématiques sont ainsi suspendues à l'ontologie, elles y sont suspendues *comme ensemble,* ce qui suppose qu'elles constituent d'abord un ensemble, à l'intérieur duquel les objets propres de la métaphysique n'entrent point.

En peut-il être ainsi de la morale? Non. Car la morale, se présentant comme un corps de doctrine suffisant à lui seul pour diriger l'activité humaine, ne peut se dispenser de discuter le problème du bien et du mal, dans la mesure et dans le sens où le bien et le mal doivent se retrouver au bout de chacun de ses problèmes. J'entends insinuer par cette restriction que ce n'est pas le bien *ontologique* qui est ici en cause, du moins comme tel ; mais si, et dans quelle mesure, le bien ontologique s'impose à nos efforts et devient ainsi le *bien moral ;* quel est le sens de cette *obligation,* quelle en est l'amplitude, quelle en est la rigueur et quelles en sont les conditions, voilà des problèmes que la morale ne saurait écarter, et qui, en fait, dans tous les traités de nous connus, sont les premiers qu'elle pose.

Claude Bernard (1) a parfaitement observé que la physiologie normale fait partie de la médecine ; car celui qui prétend guérir ne peut se dispenser de savoir ce que c'est qu'être sain, et ce que c'est qu'être malade, de sorte que la théorie de la santé, ou *physiologie normale,* la théorie de la maladie, ou *pathologie,* et la théorie de la guérison, ou *thérapeutique,* telles sont les trois parties constituantes de la médecine. De même, la théorie du bien moral, la théorie du mal qui lui est corrélative, et

(1) Cf. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 6.

celle des remèdes à apporter aux maladies de l'âme, telles seraient, abstraitement parlant, et sauf les discussions de méthode, les trois parties de la morale.

Il s'ensuivra que la toute première chose à dire, en morale, c'est en quoi consiste le *bien,* en l'entendant du bien moral, c'est-à-dire de ce qui rend notre intention droite. Que faut-il vouloir, pour bien vouloir : tel est le problème, et le résoudre en général, puis dans chaque cas particulier, tel est le travail de notre science.

Or, pour dire ce qu'il *faut* vouloir, quel ordre de considérations doit intervenir? On peut s'en rendre compte par celles qui nous ont servi à nous-même. Vouloir au hasard n'est pas permis, nous l'avons dit contre la morale positive. Vouloir ce qui plaît ne suffit pas, nous l'avons dit contre la morale du plaisir. Vouloir ce qui nous fait vraiment hommes peut suffire, s'il ne s'agit que de l'*objet* du vouloir ; car il suffit en effet d'être un homme, pour qui sait bien l'entendre ; mais il en faut donner le *motif,* et comment le donnera-t-on ? Le rattachera-t-on à une nécessité psychologique, comme les partisans de l'autonomie, en disant que nous voulons nécessairement être hommes ? Mais nous avons montré l'illusion de cette réponse. Ce que nous voulons nécessairement, c'est le bien quant à sa forme, mais non pas le bien quant à son contenu. Il faut unir la matière à sa forme ; il faut prouver qu' « être homme », au sens abstrait où on le prend ici, vaut mieux et *doit* mieux valoir à nos yeux que de vivre au hasard ou de se consacrer au plaisir. Et, pour le prouver, il faut sortir de l'homme ; il faut parler de l'*ordre* où nous sommes engagés, des *intentions* que représente notre être, en un mot de la *Nature,* ce qui veut dire de *Dieu.*

Et qu'on le remarque bien, ce ne sera pas là du tout empiéter sur le travail de la métaphysique ; car si celle-ci nomme les mêmes objets, c'est à un tout autre point de vue qu'elle en traite. La métaphysique traite de Dieu comme de la source de l'*être ;* la morale l'envisage comme la source du *bien moral* et de l'*obligation.* Quelle est la loi de l'être en soi? voilà ce que demande la métaphysique, et de là elle s'élève à Dieu. Quelle est la loi de l'homme en face de l'être? voilà ce que se

demande la morale, et il faut, pour répondre, qu'elle s'élève elle-même jusqu'à Dieu : car sans cela rien ne peut lui dire, ainsi que maint philosophe l'a remarqué, que l'homme ait la charge de l'être, quand même ce serait l'être qui se réalise en lui; or, c'est cette *charge* à lui imposer qui est le premier travail de la morale. Il faut donc qu'elle invoque Dieu.

Si elle ne le fait pas, toutes ses solutions ultérieures, ou bien seront entachées d'arbitraire, ou bien ne seront que provisoires; elles resteront en l'air et n'auront aucun droit positif à régir notre action. Elles ne constitueront, selon le mot consacré, que des *impératifs hypothétiques :* Fais ceci, sous peine de t'opposer à la nature; fais cela, *si* tu veux être un homme. Mais *faut-il* être un homme, dans le sens idéal où on l'entend; et *faut-il* suivre la nature; en d'autres termes, *faut-il* vraiment agir dans le sens des conclusions obtenues, c'est ce que la science découronnée dont je parle sera dans l'impossibilité de prétendre. Elle ne sera donc, au vrai, qu'une *technique* toute prête, pour le jour où l'on voudra bien fournir le motif suprême, et par là le moteur premier de l'action.

« La décision dernière, en chaque chose, dit saint Thomas, est donnée par voie de résolution portant jusqu'aux premiers principes. Tant qu'il reste, en effet, quelque principe plus haut, on peut examiner à sa lumière ce qui est en question, et ainsi le jugement demeure suspendu, comme en l'absence d'une définitive sentence (1). »

Pas de morale, en un mot, sans *absolu,* et sans que celui-ci intervienne *à l'intérieur même de la science.* Et tout le monde, au fond, le reconnaît; car quel que soit le fondement premier qu'on adopte, on se hâte, que ce soit consciemment ou non, d'en faire un absolu, et d'y suspendre après coup tout le reste. Seulement, il n'est au pouvoir de personne de conférer valablement ce caractère d'absolu à une réalité quelconque. L'infinité n'est pas une décoration que les philosophes puissent mettre à la boutonnière de leur réalité favorite. Il n'y a d'absolu

1. « Ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur. Unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. » I^a IIæ, q. LXXIV, a. 7.

que l'*Absolu,* c'est-à-dire Dieu, et de gré ou de force, si l'on veut faire une morale, il faudra qu'on en parle, et que ce soit, je le répète, *dans la doctrine même.*

M. Gardair a bien senti cela, puisqu'au risque d'introduire dans sa solution une contradiction formelle, il impose comme travail indispensable au moraliste de « déployer l'idée du bien » — ce qui est déjà gravement métaphysique ! — et d'en tirer la « convenance absolue », le caractère « essentiellement obligatoire » des actes « conformes à la nature de l'homme et à la fin naturelle de l'être humain ». M. Gardair aurait-il le moyen — en dehors de l'autonomie kantienne, à laquelle il croit moins que nous — d'établir ce caractère impératif du devoir sans faire appel à l'Absolu ? Il ne le prétendrait pas, et nous devons donc être d'accord pour dire : Non, on ne peut pas construire une morale complète en elle-même sans cette clé de voûte nécessaire : Dieu.

Que, par ailleurs, on puisse développer à part, pour la commodité du travail, tel ou tel chapitre de la morale ; qu'il y ait, à défaut d'une *morale positive* impossible, une *partie positive* de la morale, et que, cette partie prenant plus d'importance aujourd'hui, elle tende à s'isoler et à former une science distincte dans le sens où la cristallographie, par exemple, en est une, qui donc pourrait le contester ? Je ne suppose pas qu'un professeur de philosophie ait pris la plume pour poser une pareille question, ni que M. Gardair ait voulu se déranger pour y répondre. Mais de même que la cristallographie n'est, *philosophiquement parlant,* qu'une partie de la physique, bien que, *pratiquement,* elle vive à part, ainsi, philosophiquement, la morale positive dont on parle ne sera qu'un chapitre d'une science plus vaste, ayant pour fondement premier l'Absolu. Et de même encore que la cristallographie, ou quelque science *partielle* que ce soit, fait un constant appel de principes à la science totale où elle plonge, ainsi la morale fragmentaire en question devra à propos de chacun de ses problèmes, exprimer ou sous-entendre l'intervention de l'Absolu, base de l'impératif qu'elle invoque, sous peine que ses décisions demeurent purement hypothétiques, et que son rôle de règle de l'activité humaine ne puisse être rempli.

Voilà, croyons-nous, ce qu'il faut dire, du point de vue qui nous est commun, au sujet des rapports de la morale et de la spéculation métaphysique.

Des concessions pratiques et des adaptations de nos doctrines aux nuances d'âme contemporaines, il faut en faire autant que la vérité le peut permettre. Il faut toujours partir d'où l'on est, a-t-on dit, et c'est toujours aussi d'où ils sont qu'il nous faut essayer de faire partir les autres, afin de les amener à ce que nous croyons être la vérité qui sauve. Dans ce domaine-ci, l'ordre logique n'est plus rien ; ce qui importe, c'est ce que Pascal appelle « l'ordre de la charité ». Mais distinguons toujours, cependant, ce que nous *faisons* comme apôtres du vrai de ce que nous *pensons* comme philosophes. Au fronton du temple apologétique il faut écrire : *Salus populi suprema lex esto.* Mais au fronton du temple philosophique, il faut mettre : *Omnia in mensura, et numero et ...ordine.*

A.-D. SERTILLANGES.

UNE PHILOSOPHIE DE L'IMITATION

I

Les théories de M. G. Tarde, bien que nettement orientées vers l'étude de la société, forment tout un corps de doctrines philosophiques, qu'il est facile de caractériser. Ce principe d'unité, cette idée dominante et génératrice, ce mot de rappel, que d'autres ont pensé trouver, soit dans la Volonté, soit dans l'Inconscient, soit dans l'Évolution ou bien dans la Dissolution, soit encore dans l'Action, M. Tarde le demande à l'Imitation. Les observations qu'il recueille dans son expérience de tous les jours, les résultats et les hypothèses que lui fournit la science, les réflexions que lui suggère l'histoire, ses connaissances, qui sont variées, et ses propres pensées, qu'une abondante érudition alimente, au lieu de les étouffer, se groupent naturellement dans une harmonieuse *unité* autour de ce centre de rayonnement et de convergence : l'imitation.

On connaît la maxime de Nietzsche :

> J'habite ma propre demeure,
> Jamais je n'ai imité personne (1).

M. Tarde estime, sans aucun doute, que cette arrogante devise exprime la prétention la plus antisociale et le plus chimérique des rêves. D'après lui, l'imitation est la loi des sociétés et du monde : la loi des sociétés, d'abord.

On dénature l'histoire, on passe illogiquement du particulier au général, de l'accident à l'essence, quand on prétend que le lien social est de formation arbitraire, et la société d'origine contractuelle.

(1) *Le Gai Savoir.*

La conception économique, qui représente l'association comme une collaboration, comme un échange de mutuels services, ne semble pas préférable, car elle se heurte à une double contradiction de fait. Il est des sociétés dont les membres se nuisent, loin de s'aider réciproquement ; « c'est le cas des confrères qui presque toujours se font concurrence ». Il est des individus qui se rendent mutuellement service, sans appartenir néanmoins à une même société. Tels sont, aux Indes, les membres de castes différentes. « Plus étroite encore et plus éloignée de la vérité est la définition essayée récemment par un sociologue distingué, qui donne pour propriété caractéristique aux actes sociaux d'être imposés du dehors par contrainte. » Cette définition proposée par M. Durkheim est accidentelle et particulière, car elle ne reconnaît, « en fait de liens sociaux, que les rapports du maître au sujet, du professeur à l'élève, des parents aux enfants, sans avoir nul égard aux libres relations des égaux entre eux ». Elle est superficielle et même factice, car elle détache le fait social, des individus où il s'incarne, des âmes d'où il émane et où il se répercute. C'est personnifier une abstraction; c'est revenir au moyen âge; c'est, sous prétexte de caractériser et de délimiter la sociologie, la vider de son contenu réel, et supposer un principe social, plus fictif encore et plus étrange que le principe vital [1]. Cette conception de la société que M. Tarde ne désigne pas, je crois, d'une épithète spéciale, mais qui, dans sa pensée, pourrait s'appeler, tout à la fois, matérialiste et réaliste, doit donc rejoindre les définitions précédemment rejetées.

La société n'est pas davantage un organisme dont les parties s'unissent d'autant plus harmonieusement et se prêtent mutuellement un secours d'autant plus efficace qu'elles sont soumises à un ordre hiérarchique et exercent des fonctions distinctes. Cette formule définit la nation, mais non la société. L'idéal social ne se confond pas avec l'idéal national. « On le voit bien de nos jours, quand des centaines de millions d'hommes sont en train, à la fois, de se dénationaliser et de se socialiser. » — « Pour participer davantage à la vie sociale, pour être plus

[1] *La Logique sociale*, pp. v et suiv. — *Les Lois de l'imitation*, pp. 66 et suiv.

lettré, un paysan pourra bien n'être pas plus discipliné, ni même, qui sait? plus brave. » Ces dangers ne sauraient arrêter les partisans du progrès quand même. Leur but plus ou moins avoué, plus ou moins conscient, « c'est la socialisation la plus intense possible, et non, ce qui est bien différent, l'organisation sociale la plus forte et la plus haute possible. Une vie sociale débordante dans un organisme social amoindri leur suffirait à la rigueur (1). » Ils veulent l'égalité, autant dire l'imitation. L'imitation est en effet le principe et le but, le ressort moteur et l'idéal de la vie sociale. Nous arrivons ainsi à une conception psychologique de la société. Autour de l'idée d'imitation, M. Tarde groupe nombre de jugements et d'observations, dont, en ce moment, nous ne discutons pas la valeur, et dont nous voulons seulement montrer l'ordonnance.

« L'imitation est la pierre de touche la plus nette pour distinguer ce qui est social. » Tout ce que l'homme fait, sans l'avoir appris, est purement vital. Valser, se tenir convenablement à table, sont choses d'ordre social. L'inventeur ne fait œuvre sociale « qu'en tant qu'il a combiné des exemples anciens et que sa combinaison est destinée à servir d'exemple (2) ». On définirait bien la société : une collection d'êtres qui s'imitent entre eux, ou qui, s'ils ne s'imitent pas les uns les autres, se ressemblent en vertu d'un modèle commun dont ils sont les copies plus ou moins éloignées. Un auditoire de théâtre qui applaudit forme une société transitoire, parce qu'il subit, en les renvoyant à son tour, certaines impulsions initiales. Quand il écoute, il constitue encore une association, parce qu'il accueille la suggestion de l'auteur, comprise et transmise par l'acteur (3). Les associations humaines se définissent et se classent d'après la manière dont se forme, s'exprime, se propage et s'impose une volonté maîtresse ou une pensée dirigeante. Remontez à l'origine des principaux courants de la civilisation; suivez du regard ces initiatives rénovatrices qui, déterminant de nouveaux besoins et proposant de nouvelles

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 73.
(2) *La Logique sociale*, p. VI.
(3) *L'Opinion et la Foule*, p. 170.

satisfactions, se sont répandues dans le monde par voie d'imitation plus ou moins rapide, volontaire et consciente ; et vous aurez, de la vie sociale, une conception tout à la fois simple et complète, riche et méthodique ; les faits obscurs s'éclaireront, les faits disparates ou contradictoires révéleront la logique qui les unit (1).

De même que, dans l'individu, la conscience est le rayonnement du moi, et la mémoire sa propagation ; la gloire est, à l'origine des sociétés, l'extension prestigieuse du chef, en qui s'opère l'unité des sujets, et l'imitation est tout ensemble une condition et une conséquence de la gloire (2).

Comprend-on quelque chose à la psychologie des foules, quand on ne l'étudie pas à la lumière des lois de l'imitation ? Si la foule est, suivant les cas, plus patiente ou plus impatiente que les individus, c'est que les sentiments sont contagieux dans les rassemblements. Tant que nul signe d'impatience : exclamation, trépignement ou bruit de cannes, ne se manifeste — comme c'est le cas, lorsque toute démonstration serait inutile, par exemple avant une exécution capitale ou une revue — chacun se conforme à l'attitude pacifique, morne ou joyeuse, des autres, et contribue, pour sa part, à augmenter la tranquillité, la torpeur ou la gaîté communes. Mais si un spectateur — comme c'est le cas, lorsqu'il est possible de diminuer le retard, par exemple, au théâtre — donne le signal de la mauvaise humeur, son initiative a bientôt déterminé une manifestation générale d'impatience (3).

Groupés en foule, des hommes, grâce à la mutuelle contagion des sentiments, grâce à l'entraînement qu'ils exercent et qu'ils subissent tout ensemble, atteindront un tel degré de délire qu'ils approuveront ou manifesteront pour Marat un enthousiasme religieux. « L'apothéose de ce monstre, le culte rendu à son *cœur sacré* exposé au Panthéon, est un éclatant spécimen de la puissance de mutuel aveuglement, de mutuelle hallucination, dont les hommes rassemblés sont capables (4). »

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 3.
(2) *La Logique sociale*, p. 110.
(3) *L'Opinion et la Foule*, p. 40.
(4) *Ibid.*, p. 44.

On ne saurait oublier, d'autre part, les foules noblement enthousiastes, où, pour un temps du moins, les individus s'élèvent et s'entraînent mutuellement au-dessus de leurs préoccupations ordinaires.

Il faut demander aux lois de l'imitation l'explication de ce fait, qu'une foule peut être moins intelligente, mais jamais plus que la moyenne des individus qui la composent, tandis que sa moralité collective peut être aussi bien supérieure qu'inférieure à la moralité des individus. Les idées et les sentiments ne se communiquent pas suivant le même mode de propagation (1).

Du point de vue de l'imitation, on discerne les similitudes et les différences du public et de la foule. Ces deux sortes de groupements se distinguent de l'organisme national et participent à la nature de la société, en ce que les divers individus qui les composent se rapprochent, non pour former une hiérarchie harmonieuse de leurs diversités mêmes, non pour coordonner leurs différentes fonctions et leurs spécialités utiles en vue d'une collaboration, mais pour unir, et, par cette union, renforcer leurs similitudes innées ou acquises, en une communauté d'idées, de désirs, de sentiments, de volontés. Le besoin de trouver des modèles et de susciter des imitations provoque ou entretient les groupements en public et en foule.

Du reste, l'imitation n'obéit pas exactement aux mêmes lois, et elle ne produit pas des effets identiques dans ces deux espèces d'association. Bien que le public ne subisse pas l'influence immédiate et personnelle de son guide, ou plutôt, à cause même de cet état de dispersion qui empêche la naissance d'activités dissidentes et de groupements fortuits, en même temps qu'il confère au publiciste les avantages de l'éloignement et le prestige du mystère; les individus qui composent un même public, par exemple les lecteurs d'un journal ou d'une certaine catégorie de journaux, se laissent mener, non plus rapidement, mais plus méthodiquement, que les foules.

Si l'on compare les évolutions des publics et des foules, non plus pendant la durée d'un jour, mais sur un espace de temps

(1) *L'Opinion et la Foule*, p. 166.

plus considérable, on trouvera que les publics, outre qu'ils sont d'origine relativement récente, varient d'aspect, d'importance et de nature d'une période à l'autre, tandis que les foules, de formation plus rudimentaire, mais aussi plus naturelle, présentent toujours certains caractères généraux, et, dans les limites d'un même pays, reproduisent fidèlement la physionomie nationale. Les publics s'influencent d'un pays à l'autre, et, par-dessus les frontières, tendent à se rejoindre et à se mêler.

Le public se développe aux dépens de ce genre de foule qu'on appelle auditoire. Les gens désireux de connaître un discours reculeront devant les ennuis d'un déplacement et les inconvénients d'être pressés ou mal placés, s'ils savent d'ailleurs que les journaux reproduiront ce discours. Pourtant, après s'être résorbée ou disséminée en un public, parfois la foule s'en dégage, elle se reforme et se répand au dehors. « Du public surexcité naissent des rassemblements tumultueux dans la rue (1). »

Le public est, en somme, d'une qualité supérieure à la foule : moins dépendant des circonstances locales, des saisons et de la température, moins passionné, plus intellectuel, plus idéaliste. Faut-il dire : moins criminel ? Les crimes des foules offrent un aspect plus repoussant. Mais les individus ameutés exercent une tyrannie moins durable et moins oppressive, ils encourent plus sûrement le risque d'être châtiés, sans pouvoir généralement espérer des avantages personnels ; alors que les associés d'un même public, par leurs encouragements plus ou moins explicites et intéressés, se font, à des degrés divers, les complices anonymes, impersonnels, légalement irresponsables, mais réellement actifs, des mensonges, des délits ou des crimes de presse (2).

Les associations, c'est-à-dire les groupements bien ordonnés, manifestent plus d'intelligence et plus d'esprit de suite que les foules. Dans sa carrière de magistrat, M. Tarde a constaté que d'excellentes règles pour la recherche des malfaiteurs, pour

(1) *L'Opinion et la Foule*, pp. 28 et suiv.
(2) *Ibid.*, pp. 52 et suiv.

l'audition des témoins, et pour la rédaction des procès-verbaux — dont le style, sans doute, laisse parfois à désirer — maintiennent dans la gendarmerie une sorte de raison collective, supérieure à la moyenne des intelligences individuelles. « ...J'ai eu cent fois l'occasion de remarquer que les gendarmes, quoiqu'ils soient le plus souvent intelligents, le sont moins que la gendarmerie. » Les crimes des corporations sont moins fréquents, mais, par contre, plus funestes, que les crimes des foules (1).

L'opinion est tout à la fois une cause et un effet, un agent et une forme de l'imitation. Opinion et imitation varient proportionnellement et se déterminent l'une l'autre. L'opinion a toujours existé. Mais dans les campements des nomades, dans les villages primitifs, dans les cités antiques, dans les villes du moyen âge, lorsque, par les conversations privées, par les harangues des chefs militaires ou les discours des orateurs, une idée commune se formait et s'imposait, elle ne surgissait pas d'une source inconnue, elle restait liée, dans les esprits, à un timbre de voix, à un visage, à un geste ; elle s'incarnait dans une personnalité et elle avait une physionomie vivante. Son prestige n'était pas celui qui environne les choses mystérieuses ou impersonnelles. Chacun pouvait connaître la valeur d'hommes de ceux qui voulaient faire triompher telle idée ou telle appréciation (2). Issue de la presse : du livre et surtout du journal, l'opinion moderne est impersonnelle, anonyme, bien qu'on puisse désigner parfois les fauteurs d'un mouvement ou les promoteurs d'une idée, et, par suite, elle dépend bien moins de la qualité que du nombre de ceux qui l'adoptent et la propagent.

Parce que le journalisme est une pompe aspirante et foulante d'informations recueillies de tous les points du globe, et renvoyées à l'univers, non seulement il met en communication les citoyens d'une même patrie, et, par là, éveille dans les individus, en même temps qu'il l'unifie, cette conscience nationale, jadis représentée par le souverain, ou, d'une manière intermittente et imparfaite, par certaines assemblées, comme les États

(1) *L'Opinion et la Foule*, p. 180.
(2) *Ibid.*, pp. 64 et suiv.

généraux ; mais, encore, il tend à unifier l'esprit public sur toute la surface du globe, et à établir cette chose autrefois presque inouïe : l'opinion internationale.

Les conversations ont été transformées par la presse. Mais, d'autre part, sans les conversations qui lui font écho, la presse aurait peu d'intérêt et peu d'action sur les esprits. L'histoire de la conversation aux différents âges et dans les différents pays met également en lumière la nature, les procédés et les effets de l'imitation. Sous la forme de discussion, ou sous la forme d'un simple et paisible échange d'idées, comme cérémonie obligatoire, ou comme passe-temps facultatif, la conversation, pour employer une formule banale, mais ici parfaitement juste, remonte à la plus haute antiquité. On causait déjà dans les primitives tribus de chasseurs. On causait aussi, mais bien plus rarement, chez les peuplades qui menaient la vie nomade et pastorale. Si les héros d'Homère représentent les traits essentiels des personnages leurs contemporains, les Grecs anciens étaient moins causeurs qu'orateurs ou conteurs. « Aux premières lueurs du jour, dit Ménélas dans l'*Odyssée,* Télémaque et moi échangerons de longs discours. » C'est plus tard, à l'époque de Platon, que les Grecs goûtent le plaisir de dialoguer. Lorsque se clôt l'ère de l'antiquité classique, l'art de la conversation subit une éclipse, qui ne se termine qu'au XVe siècle en Italie, au XVIe ou au XVIIe en France et en Angleterre, au XVIIIe en Allemagne. Maintenant, nous voyons, dans son épanouissement et son éclat, la conversation, « cette fleur esthétique des civilisations (1) ». Après avoir longuement évolué, non par suite de causes purement internes, mais grâce aux découvertes et aux inventions qui l'ont renouvelée et enrichie, comme autant de greffes successives, grâce à la presse surtout, grâce au journal, la conversation s'unifie dans l'espace, en même temps qu'elle se diversifie dans le temps. « Tous les matins, les journaux servent à leur public la conversation de la journée. » Nous remarquons enfin, dans l'histoire de la conversation, cette loi universelle de toutes les formes de l'ondulation assimilatrice : que l'inférieur, considéré comme tel et se tenant pour

(1) *L'Opinion et la Foule,* p. 83.

tel, se conforme au supérieur. Ainsi, comme les capitales remplacent les aristocraties dans les pays démocratiques, « c'est de Paris que se répandent partout le ton et le menu de la conversation du jour ; de même que la prononciation parisienne va jusqu'au Midi. Si la capitale de la France eût été Bordeaux, toute la France gasconnerait (1). »

Rudimentaire ou polie, lente ou vive, la conversation est un exercice actif d'imitation. Elle marque l'apogée de l'attention spontanée. « Jamais, sauf en duel, on n'observe quelqu'un aussi attentivement que lorsqu'on est en colloque avec lui. » Les interlocuteurs communiquent entre eux non seulement par la pensée, mais par le son de la voix et l'accent, par le regard, par les gestes : ces gestes exubérants ou discrets, brusques ou enveloppants, qui agissent, plus ou moins, comme des passes magnétiques.

La question de la criminalité se rattache, elle aussi, à la question plus vaste de l'imitation. Ce misérable tue pour voler parce qu'il entend célébrer la fortune, quelle qu'en soit l'origine. Ce dynamiteur met à exécution les conseils que lui donnent des feuilles anarchistes, déduisant elles-mêmes les conséquences de certains axiomes révolutionnaires. On a pu nier la signification de la statistique criminelle et les lois pratiques de l'imitation. On a pu croire ou dire que la montée de la criminalité n'indiquait pas une aggravation de l'immoralité publique. « Depuis les explosions de dynamite et l'affaire du Panama, je ne pense pas que ce langage soit encore de mise. Il y a quelque chose de trop significatif dans la coïncidence de cette épouvante et de ce scandale, l'une révélant les désespérances et les haines d'en bas, l'autre la démoralisation et les égoïsmes d'en haut. » La conversation, la lecture des livres, brochures ou journaux, la fréquentation des clubs et des cafés, toutes choses d'ordre social, jettent dans les esprits, « en une longue contagion d'imitation lente », la semence d'idées qui, sous l'influence des réflexions malsaines, des circonstances, des passions, porteront leurs fruits de corruption et de mort (2).

(1) *L'Opinion et la Foule*, p. 110, note.
(2) *Ibid.*, pp. 207 et suiv.

L'idée d'imitation groupe dans une synthèse harmonieuse et éclaire les problèmes sociaux.

Elle fait encore l'unité de plusieurs autres sciences, en même temps qu'elle les met en continuité avec la sociologie. L'imitation rayonne dans l'univers.

La question des universaux, qui souleva au moyen âge de longues et retentissantes batailles, mais qui demeure toujours actuelle, de même que, tout en se présentant d'une manière peut-être plus immédiate au logicien, elle ne laisse pas de s'imposer au psychologue, au moraliste et au métaphysicien, puisqu'elle concerne la nature même et le fond ultime de toutes choses ; cette question, dont aucun siècle ni aucune partie de la philosophie ne peut se désintéresser, évoque de nouveau le problème de l'imitation, ou plutôt, elle en est un cas particulier. Le rapport de l'universel au singulier, que les différentes espèces de nominalisme et de réalisme expliquent différemment : tantôt par une solution radicale, qui sacrifie l'un des termes au profit de l'autre, tantôt par une théorie plus souple et plus compréhensive, qui fait entrer en ligne de compte tous les éléments du problème ; ce même rapport, envisagé non plus comme expression logique de l'extension des idées, mais comme expression ontologique de l'origine et de la nature des choses, est le rapport même de la répétition ou de l'imitation avec la variation. Les individus sont-ils les seules réalités qui comptent ? Valent-ils principalement par leurs caractères propres et incommunicables ? Faut-il, au contraire, n'attacher d'importance et n'attribuer de réalité qu'à un certain fond substantiel qui serait identique ou semblable chez tous les êtres ou, du moins, dans tous les individus d'une même catégorie générique ou spécifique (1) ? Voilà le problème des universaux, application particulière du problème général de l'imitation.

L'histoire n'est pas, comme le pensent les érudits, la collection des choses les plus célèbres et des événements les plus curieux, mais le récit des innovations les plus réussies, des initiatives les mieux imitées, des faits qui ont le plus favorisé

1 *Les Lois de l'imitation*, p. 7.

ou entravé le flot envahissant de l'imitation. « L'histoire ne s'occuperait pas plus des manœuvres de Marathon, d'Arbelles ou d'Austerlitz, que des belles parties d'échecs, si ces victoires n'avaient eu sur le déploiement asiatique ou européen des arts grecs ou des institutions françaises l'influence que l'on sait (1). »

Les archéologues admettent implicitement que similitude suppose imitation. Ainsi, en présence d'un tombeau étrusque, orné de fresques, ils ne s'arrêtent pas à l'idée d'une coïncidence fortuite entre l'art grec et l'art étrusque, mais ils concluent, sans hésitation, que l'Étrurie imitait déjà la Grèce, lorsque ce tombeau fut creusé.

La statistique devient une science de grande conséquence et largement intéressante, dès qu'on remarque qu'elle enregistre non seulement quelques noms et beaucoup de chiffres, mais, au moyen de ces signes méthodiquement groupés, la diffusion et les destinées d'une invention, d'une idée, d'un désir. La forme idéale, et du reste, impossible, de statistique, serait la courbe graphique qui reproduirait directement le mouvement psychologique de l'imitation : les accroissements et les décroissances des convictions, des croyances, des volontés individuelles. Qu'est en effet le nombre, déjà considérable, des imitations réalisées et visibles, auprès de celles qui restent à l'état de pensée, de rêve ou d'intention ?

La statistique suit l'essor, les luttes, les victoires ou les défaites des inventions plus ou moins récentes : c'est la physiologie sociale. L'archéologie s'occupe des inventions anciennes et mortes pour la plupart : c'est la paléontologie sociale.

Plus précise que l'archéologie, laquelle est un pis aller pour les sociétés antiques, la statistique est, par excellence, la méthode de la sociologie. « Combien ne donnerions-nous pas de médailles, de mosaïques banales, d'inscriptions funéraires, pour une statistique industrielle et commerciale, ou même criminelle de l'empire romain (2) ? »

C'est encore du point de vue de l'imitation que la nature du droit s'éclaire, que son histoire s'explique, que son origine, sa

(1) *Les Lois de l'imitation*, pp. 102, 156.
(2) *Ibid.*, p. 118.

valeur et son but apparaissent. Entendu, non pas dans un sens restreint, comme une sorte de créance sur quelqu'un à qui incombent des obligations réelles ou personnelles, mais dans un sens plus compréhensif et plus vivant, comme la chose inaliénable pour laquelle meurt un peuple ou une peuplade, le droit est une pratique ou un ensemble de pratiques qui, imposées d'abord par un despote ou par une assemblée, et subies plus qu'acceptées, comme une volonté extérieure à laquelle on ne peut se soustraire, se transforment progressivement en habitudes faciles et autonomes. Au lieu de voir dans le droit le fondement ou le terme nécessairement corrélatif du devoir, disons que le droit est le dépôt de la politique et l'alluvion du devoir. Le devoir et la loi, que, par respect pour l'autorité ou par contrainte, subirent et pratiquèrent d'innombrables générations, « est le fleuve dont le droit est le limon accumulé (1) ».

D'abord, très différent d'un pays à l'autre, et très stable d'une époque à une autre époque, le droit devient, pendant la seconde phase de son évolution, tout ensemble très uniforme, si l'on compare dans le même temps la situation juridique de diverses régions, et très changeant, si l'on compare, non plus pays à pays, mais époque à époque ; jusqu'à ce qu'enfin il entre dans la troisième phase, où il tâche, en conservant son uniformité acquise, de retrouver sa fixité première. Telle est la loi qui préside aux destinées du droit ; tel est le rythme ternaire qui scande son évolution. Loi de propagation, rythme ondulatoire, qui subordonnent la notion de droit à celle d'imitation (2).

L'histoire et la philosophie de l'art se renouvellent et se complètent, lorsqu'on étudie plus attentivement de quelle façon et dans quelle mesure il obéit à l'imitation. Pour qui ne conçoit comme objets imitables et imités que les choses naturelles, la distinction peut sembler radicale entre les arts d'imitation et les autres. Mais, en dehors des modèles que nous offre la nature, la société nous en présente ou nous en impose d'au-

1 *La Logique sociale*, pp. 112 et suiv.
2 *Les Lois de l'imitation*, pp. 316 et suiv.

tres : motifs préférés, genres privilégiés, formes consacrées.

Reflet composite de différents modèles, l'art est aussi un instrument de prosélytisme, un agent propagateur. Poètes et artistes enrichissent et perfectionnent le clavier de notre vie affective, en superposant, en substituant même, jusqu'à un certain point, à notre sensibilité naturelle, individuelle, incommunicable, et, peut-on dire, incompréhensible aux autres, une sensibilité collective, également impressionnable, en tous, aux vibrations de ce milieu social dont elle est issue. Pendant que la science dégage le vrai, l'art, cette forme exquise de l'activité sociale, collabore, en se consacrant au culte du beau, à la création et à l'exaltation du bien (1).

M. Tarde pense pouvoir expliquer par un conflit d'imitations l'immoralité de l'art. L'art est un ferment de dissolution sociale, lorsqu'il est importé du dehors, soit de l'étranger, comme à Rome, sous les Scipions, comme chez la plupart des peuples, soit d'une civilisation morte rappelée à la vie et remise en honneur, comme en France, à la Renaissance. L'art est alors dissolvant, parce qu'il apporte avec lui son idéal, l'aspiration collective du peuple et de l'époque où il est né, tandis qu'un autre idéal groupe les volontés et les désirs dans son milieu d'adoption (2).

L'évolution de la vie affective dans le monde, l'histoire du cœur, nous montre de nouveaux aspects et des modes particuliers de l'imitation universelle. Les sentiments affectueux se substituent progressivement aux dispositions haineuses. Par la compénétration des classes et par l'abaissement des frontières, le groupe social des âmes qui sympathisent s'agrandit continuellement. Mais, si elle gagne en étendue, l'affection perd en intensité. Le dévouement chevaleresque, aux époques et dans les pays de la féodalité, l'amour conjugal et les affections de famille, dans les milieux profondément chrétiens, sont des sentiments d'autant plus forts et délicats, qu'ils sont fondés sur des motifs plus précis et déterminés par des relations plus fixes (3).

(1) *La Logique sociale*, p. 153.
(2) *Ibid.*, p. 396.
(3) *Ibid.*, pp. 291 et suiv.

La *Psychologie économique* est orientée vers cette conclusion, que la vie économique relève, avant tout, de l'inter-psychologie, et, par suite, des lois de l'imitation.

« L'imitation joue dans les sociétés un rôle analogue à celui de l'hérédité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps bruts. » Cette pensée inspire, dirige, résume et unifie l'œuvre entière de M. Tarde.

II

Nous avons parlé d'unité. Cette unité est souple, et non pas étroitement systématique. M. Tarde nous avertit lui-même qu'il y a des difficultés à admettre l'imitation comme le principe unique et l'unique ressort de l'univers. Au terme des précédentes analyses, il semble qu'il faille conclure que le domaine de l'imitation est illimité. Mais l'auteur signale les objections que provoque et les restrictions qu'appelle cet énoncé.

Trois catégories principales de faits sociaux semblent échapper à la sphère d'influence de l'imitation : d'abord certaines similitudes soit purement fortuites, soit naturelles ; ensuite les inventions ; enfin les oppositions.

Ici encore nous nous abstiendrons provisoirement de critiquer le fond des choses, pour montrer seulement avec quelle souplesse M. Tarde discute et délimite sa propre thèse.

Les sociologistes peuvent négliger, comme superficielles et insignifiantes, certaines similitudes dont on les défie d'expliquer l'origine par l'imitation. Les analogies anatomiques, comme la ressemblance qui existe entre l'élytre de l'insecte et l'aile de l'oiseau, si manifestes qu'elles soient, paraissent au naturaliste dépourvues d'intérêt et de signification ; tandis qu'il jugera tout autrement caractéristiques et précises les homologies : par exemple, la similitude qui existe entre l'aile de l'oiseau, la patte du reptile et la nageoire du poisson. La science du langage et celle des religions reconnaissent cette distinction. Le linguiste ne voit qu'une rencontre sans importance dans la ressemblance du mot *teotl,* qui, dans la langue des Aztecs,

signifie : dieu, et du mot grec : *theos,* qui a le même sens. Il se préoccupera, au contraire, d'établir la parenté de *bischop* et de *episcopos* (1). Mais on ne peut écarter ainsi toutes les similitudes embarrassantes. Bien des ressemblances, véritables et profondes, ont existé entre des sociétés qui restèrent étrangères et inconnues l'une à l'autre. « J'admets en général qu'une fois lancé dans la voie des inventions et des découvertes, le génie humain se trouve resserré par un ensemble de conditions internes ou extérieures, comme un fleuve par des coteaux, entre des limites étroites de développement, d'où résulte, en des bassins même éloignés, une certaine similitude approximative de son cours... » A cette nouvelle objection M. Tarde répond, en contestant le sous-entendu qu'elle implique. Il demande si nous sommes encore dans le domaine de la sociologie. Quand l'humanité, guidée ou poussée par les mêmes besoins organiques, aboutit à des résultats similaires aux différents âges et dans les différents pays, elle produit des analogies ou des identités de l'ordre vital (2).

Mais ne renonçons pas trop vite à expliquer par l'imitation les similitudes sociales. Il ne paraît pas prouvé que l'idée de construire des villages lacustres, commune aux anciennes populations de la Suisse et la Nouvelle-Guinée, ait surgi dans leur esprit, sous la double influence de la réflexion et des circonstances locales, indépendamment de tout exemple perçu directement ou transmis de proche en proche. « Même question relativement à l'idée de tailler des silex ou de les polir, de coudre avec des arêtes de poisson et des tendons, de frotter deux morceaux de bois pour en faire jaillir du feu. » Si l'on veut concevoir la diffusion possible de ces idées par lente imitation et par ondes successives, si l'on veut imaginer le flot envahisseur recouvrant progressivement le globe presque entier, il faut, tout ensemble, penser aux longues périodes de la préhistoire, et songer que, non seulement les peuples de l'âge de bronze, obligés parfois de faire venir l'étain de très loin, mais encore ceux de la pierre polie et de la pierre éclatée, entretenaient des relations à de longues distances.

(1) *Les Lois de l'imitation*, pp. 44 et 45.
(2) *Ibid.*, p. 46.

Pourtant, des similitudes constatées entre deux civilisations, il ne convient pas de conclure tout de suite à des transactions régulières, à un contact immédiat. « Sans avoir besoin de se déplacer eux-mêmes dans le sens de la propagation de leurs exemples, les hommes agissent continuellement les uns sur les autres, à des distances infinies, comme des molécules d'eau de la mer, qui, sans se déplacer dans le sens de leurs vagues, les envoient fort loin devant elles (1). »

Pourquoi attribuer tant d'importance à l'imitation, alors que son rôle social peut être suppléé par d'autres agents de civilisation? Pourquoi rechercher, avec tant de préoccupation, le foyer primitif d'où émanent les similitudes constatées chez différents peuples, alors qu'elles peuvent aussi bien s'expliquer, soit par la communauté des destinées humaines, soit par l'identité d'instincts directeurs? M. Tarde réplique à cette objection par un certain nombre de faits, d'où il conclut que, laissée à elle-même, la nature se montre toujours ouvrière de dissemblance plus que de similitude. Toutes les similitudes qui ne reconnaissent pas comme cause, soit l'ondulation physique, c'est-à-dire la répétition matérielle, soit l'ondulation vitale, c'est-à-dire la répétition héréditaire, naissent directement ou indirectement « de l'imitation sous toutes ses formes : imitation-coutume ou imitation-mode, imitation-sympathie ou imitation-obéissance, imitation-instruction ou imitation-éducation, imitation naïve ou réfléchie (2) ».

On ne peut, semble-t-il, exalter le rôle de l'imitation qu'au profit de l'invention. L'une est la matière et le principe de l'autre. Les inventeurs importent plus à la société que les imitateurs.

M. Tarde reconnaît et déclare qu'il ne faut pas faire principalement honneur aux collectivités, du progrès humain. « Les grands louangeurs du peuple, pris en masse, ne témoignent, en général, tant d'admiration pour les œuvres collectives soi-disant anonymes, que pour exprimer leur mépris pour les génies individuels autres que le leur. » Oui, « toute initiative

(1) *Les Lois de l'imitation*, pp. 52 et 53.
(2) *Ibid.*, p. 15.

féconde, en définitive, émane d'une pensée individuelle, indépendante et forte (1) ». Mais ne peut-on pas dire, d'autre part, que l'imitation est le germe et la substance de toute invention? A Babylone, on gravait des noms propres et des inscriptions sur les briques, à l'aide de caractères mobiles ou de cachets, et, d'un autre côté, on composait des livres. Pourquoi l'imprimerie n'a-t-elle pas fait son apparition dès cette époque lointaine? Longtemps la voiture et le piston à vapeur furent en usage simultanément. Pourquoi ne construisait-on pas de locomotives? La synthèse de plusieurs idées transmises par imitation ne se produit pas spontanément, sans l'intervention du génie humain. Néanmoins l'imitation est la matière préexistante qu'élabore et informe l'esprit inventif. L'invention jaillit de la rencontre, dans une intelligence plus compréhensive, d'une imitation soit avec une autre imitation, soit avec une perception particulièrement intense qui renouvelle une idée banale, soit avec la conscience plus vive d'une tendance naturelle qui cherche, dans un procédé depuis longtemps vulgarisé, des ressources inexploitées. C'est dire que l'invention surgit, en tous cas, du croisement de deux imitations. Comme toute perception, comme tout sentiment, ces perceptions plus aiguës et ces sentiments plus intenses, dont nous parlons, se forment, dans la proportion même où se développe la civilisation, d'éléments psychologiques, issus de l'exemple. L'homme perçoit les phénomènes naturels à travers le prisme complexe de la langue maternelle, de la religion nationale, d'une théorie régnante. Il ressent les besoins et les tendances organiques sous une forme spéciale, caractéristique, déterminée et fixée par le milieu social. Le besoin de manger devient ici le besoin de telle nourriture, ailleurs le besoin de tel autre aliment (2).

L'opposition est le troisième phénomène que nous indiquions, comme semblant échapper au règne de l'imitation. Similitudes distinctes et indépendantes de toute reproduction exemplaire, idées et choses nouvelles ou renouvelées, antagonismes multiples : voilà, disions-nous, trois ordres de faits qui sem-

(1) *L'Opinion et la Foule*, p. 60.
(2) *Les Lois de l'imitation*, pp. 49, 102, 172.

blent se partager, avec l'imitation, le domaine de la sociologie.

Comme l'être vivant, l'être social présente l'état dualistique et polarisé, soit qu'il n'existe qu'un principe de lutte, soit qu'il se forme plusieurs systèmes de pôles opposés deux à deux, plusieurs conflits de courants. Qu'est-ce qui maintient l'équilibre vital dans un organisme? Des changements périodiques : oxydations suivies de désoxydations, désassimilations auxquelles succède un travail compensateur d'assimilation, mouvements réflexes qui donnent la réplique à l'excitation centripète, ou des contractiles alternant avec la dilatation des vaisseaux. De même, l'équilibre social résulte de modifications qui se contrarient ou s'appellent, de changements alternatifs, de phénomènes périodiques. Sous la coexistence des pensées les plus contradictoires et des volontés les plus hostiles, sous la simultanéité apparente des intérêts et des besoins, des droits et des devoirs, qui semblent se faire mutuellement échec et se neutraliser réciproquement dans une sorte d'immobilité statique, des oscillations plus ou moins rapides se succèdent, des rythmes plus ou moins vifs scandent la vie intellectuelle; de sorte que la permanence relative des antinomies nationales, pareille à l'apparente immobilité des étoiles fixes, s'ébranle sous le regard d'une science plus attentive, et se résout en un mouvement ininterrompu. « Chaque individu, tour à tour, parle et écoute, espère et craint, différencie et assimile, analyse et synthétise, commande et obéit, produit et consomme... Tout ce qu'il opère est périodique : périodes ses phrases; périodes ses rites religieux; périodes ses procès... J'ai remarqué ailleurs que le travail est essentiellement imitation, c'est-à-dire répétition sociale; mais il est également vrai de dire que le travail est rythme, opposition périodique (1). »

Opposition et imitation ne se combattent pas ainsi que deux termes irréductiblement contradictoires, parce qu'elles ne sont pas deux fins dernières, désirables en elles-mêmes et pour elles seules, rebelles à toute synthèse ultérieure, mais deux moyens, ou deux fins subordonnées et relatives, que la vie emploie pour un but suprême qui est la variation ou encore la possession.

(1) *L'Opposition universelle*, p. 82.

Posséder, totaliser, « étreindre un tout, cela ne suppose-t-il pas nécessairement quelque chose qui se replie sur soi (1) ? »

On le voit, si M. Tarde cherche dans l'imitation l'unité de sa pensée, il ne devient pas l'esclave d'une idée exclusive et rigide. Avec l'unité, il a introduit dans sa philosophie la vie et la souplesse.

III

Tels sont les mérites artistiques de son œuvre. Mais un philosophe doit en ambitionner d'une autre sorte. Or, les travaux de M. Tarde suggèrent un double enseignement : une leçon religieuse et une conclusion morale. Là se trouve leur intérêt le plus haut.

L'œuvre de M. Tarde présente deux points d'insertion, deux points d'appui à la pensée religieuse. Mais de telles expressions sont inexactes : elles donneraient à entendre que l'idée de Dieu ne peut qu'être appliquée du dehors à la philosophie de l'imitation. Il nous semble au contraire qu'elle en est la conclusion logique et le couronnement naturel.

D'abord, parce qu'il réintègre l'observation de conscience dans des études d'où on a voulu la bannir, parce qu'il a édifié une sociologie psychologique, M. Tarde pose le premier terme d'une méthode qui conduit à Dieu. Le philosophe qui néglige les éléments psychologiques de l'activité humaine, pour n'en considérer que les manifestations physiologiques ou matérielles, finit par oblitérer en lui-même, avec la vue et le sens du spirituel, l'intelligence du divin. Au contraire, celui qui, par l'étude de son âme et l'examen de sa conscience, entretient et développe sa faculté de connaître le supra-sensible, devient aussi plus perspicace à discerner dans le monde les vestiges et les manifestations de la divinité. L'homme qui rentre en lui-même se soustrait aux bruyants sophismes du dehors, et il entend plus clairement les indications de sa raison et de sa conscience. M. Tarde n'a-t-il pas lui-même mis à profit quelques-uns des bienfaits de sa méthode, et n'est-ce point à des

(1) *L'Opposition universelle*, p. 137.

habitudes de réflexion et de recueillement qu'il doit de savoir condamner des choses contre lesquelles d'autres, moins indépendants, n'osent pas ou ne peuvent pas s'indigner. S'il ne s'est pas dégagé de toutes les erreurs ambiantes, au moins manifeste-t-il vivement son désir de résister à la tyrannie de la mode et de l'opinion. Or, c'est là une disposition préalable à des expériences plus précieuses et plus délicates. Dieu ne parle pas dans le tumulte des préjugés. Le philosophe soucieux avant tout de remplir son intelligence ou sa mémoire des théories du jour, ne s'apercevra guère qu'au seul nom de Dieu « tout notre être tressaille d'une espérance heureuse, s'anime d'un plus fier courage, se relève et s'ennoblit (1) ». Ce sont des avertissements trop discrets pour se faire entendre malgré le bruit des opinions humaines. Ce sont des vibrations trop délicates pour être perçues par les distraits et les inattentifs. Il faut un esprit libre et un regard pur pour saisir, dans sa signification native et originale, ce fait que dénaturent trop souvent les théories politiques, juridiques et philosophiques : l'obligation morale. Mais quiconque le perçoit, dans sa richesse originelle, comprend mieux la dignité de notre race, et s'aperçoit, en même temps, que les lois humaines ne sont point à elles-mêmes leur propre règle, et que le suprême Législateur domine notre humanité.

On nous dira, et nous-même nous dirons plus loin avec regret, que M. Tarde aboutit à des conclusions irréligieuses. Il faut encore reconnaître que, s'il est l'auteur d'une sociologie psychologique, il n'est pas véritablement un promoteur de cette psychologie individuelle, attentive aux mouvements de l'âme, que nous venons de rappeler. En fait, sa méthode n'atteint pas le degré désirable de perfection et de fécondité ; elle reste encore loin de l'homme et loin de Dieu. Mais, en droit, nous pensons qu'elle n'est pas condamnée. Il nous semble qu'elle contient un précieux germe de vérité et de vie, c'est-à-dire une invitation, confuse peut-être, réelle pourtant, à l'étude de l'âme. N'est-ce pas à un examen de conscience que M. Tarde

(1) Discours prononcé par M. Émile Ollivier, à l'Académie française, lors de la réception de M. Emile Faguet.

convie les sociologistes, lorsqu'il attire leur attention sur le rôle de l'imitation dans le monde? Les pensées, les désirs, les croyances, les volontés, dont il suit la propagation dans l'espace et dans le temps, ne sont-ils pas des faits proprement psychologiques?

A qui s'efforce de dégager les tendances profondes, l'essence, l'idée de la sociologie de M. Tarde, et surtout à qui en cherche l'âme de vérité, il est permis de conclure qu'en se rapprochant de la psychologie, elle prépare et appelle logiquement une doctrine digne de l'homme, c'est-à-dire qui aboutisse à Dieu.

Par une autre voie encore elle devrait atteindre le terme divin. Des analyses de M. Tarde il ressort que tous les êtres de ce monde étant soumis, d'une façon ou l'autre, et dans un degré variable, à la grande loi de l'imitation, supposent un premier Principe qui a donné le branle à la répétition universelle, de même que les ondes concentriques qui se propagent à la surface d'un étang révèlent l'impulsion première qui a été communiquée à la nappe d'eau par la chute d'un gland ou par le coup d'aile d'un oiseau. Ondulation matérielle, répétition héréditaire, propagation vitale, imitation psychologique, les mouvements que la science et la philosophie enregistrent et décrivent, ne contiennent pas en eux-mêmes le Principe adéquat, la Cause première de leur existence, de leur efficacité et de leur propagation. Images qui se multiplient indéfiniment mais qui ne présentent pas, même considérées dans leur ensemble, l'exemplaire original, ils évoquent la pensée du divin Modèle dont ils sont les copies plus ou moins imparfaites. Activités d'une durée et d'une puissance variables, mais toujours dépendantes, contingentes, incomplètes et mélangées d'inertie, ils supposent un premier et tout-puissant Moteur, un Principe qui se suffit à lui-même et de qui dépend toute réalité.

M. Tarde s'est approché de ces conclusions, mais timidement, et de loin. Il s'est demandé parfois si cette loi suprême de l'imitation : la tendance à une progression indéfinie, manifestait seulement une ambition immense et aveugle ; et, songeant que « la complaisance à se répéter sans jamais se lasser est un des signes de l'amour », il s'est encore demandé si cet univers qui se complaît en des répétitions innombrables « ne révélerait pas,

en ses profondeurs, une dépense infinie d'amour caché, encore plus que d'ambition ». — « Je ne puis me défendre, ajoute-t-il, de conjecturer que toutes choses, en dépit de leurs luttes entre elles, ont été faites séparément, *con amore*, et qu'ainsi seulement s'explique leur beauté, malgré le mal et le malheur (1). »

Mais il ne se livre pas à ces considérations, qui l'auraient peut-être conduit au terme bienheureux. Trop peu confiant dans cet élan d'optimisme, ne pouvant d'ailleurs comprimer la naturelle curiosité qui pousse l'homme à la recherche des causes et des fins, il n'aboutit pas à la théodicée, et, d'autre part, il ne se confine pas dans l'agnosticisme, mais il se réfugie dans une explication découragée, assignant le hasard comme origine, et le néant comme terme, à l'imitation sociale et à la répétition héréditaire. « A l'origine, un anthropoïde a imaginé... les rudiments d'un langage informe et d'une grossière religion ; ce pas difficile, qui faisait franchir à l'homme, jusque-là bestial, le seuil du monde social, a dû être un fait unique, sans lequel ce monde, avec toutes ses richesses ultérieures, fût demeuré plongé dans les limbes des possibles irréalisés. » Cet acte originel, principe d'imitations indéfinies, peut se comparer à cet « événement non moins exceptionnel, qui, bien des milliers de siècles auparavant, s'était produit sur le globe, quand, pour la première fois, une petite masse de protoplasme se forma, on ne sait comment, et se mit à se multiplier par génération scissipare. De cette première répétition héréditaire procèdent toutes les similitudes qui s'observent à l'heure actuelle entre tous les êtres vivants (2). » Qu'est-ce que la mort? Tantôt l'anéantissement individuel apparaît à M. Tarde comme le suprême bonheur, comme la réintégration souverainement désirable à l'Être illimité, après les contraintes, les difficultés et les étouffements de la vie personnelle. Tantôt, considérant que la vie aboutit, à chaque instant, à déterminer en nous un état singulier, inouï, éphémère, et qu'ainsi elle poursuit sans trêve un but qui toujours s'évanouit ; estimant enfin que nous cherchons « quelque chose d'inaccessible... une plénitude, une totalité,

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 397, note.
(2) *Ibid.*, p. 48.

une perfection, platonique passion de toute âme et de toute vie » ; il en vient à cette question, qui n'est même plus enveloppée d'un rêve panthéiste : « La poursuite de l'impossible à travers l'inutile : serait-ce donc là vraiment le dernier mot de l'existence (1) ? »

Au moins, M. Tarde ne refuse pas de suivre le mouvement qui l'emporte au-delà des limites d'une science étroitement positive ; il s'égare, mais il cherche le sens de la vie ; et par là, il nous autorise, il nous invite à chercher aussi la source et la raison d'être de l'imitation dans le monde. La doctrine, que nous avons résumée, nous paraît s'acheminer d'elle-même, ou, du moins, pouvoir être dirigée sans contradiction ni violence, vers des conclusions plus hautes et plus sereines que celles auxquelles s'est arrêté l'auteur, vers une philosophie de l'imitation qui serait en même temps une philosophie religieuse.

Les savants ouvrages de M. Tarde suggèrent une leçon morale, dont notre époque, troublée tout à la fois par les prétentions de l'individualisme et du socialisme, pourrait tirer profit. A ceux qui veulent affranchir l'individu de toute influence et de toute obligation, comme à ceux qui veulent l'asservir à l'omnipotence de l'État et, pour autant, le déchargent de tout souci ultérieur, il convient de rappeler que l'homme est trop faible pour se soustraire à toute dépendance, mais assez fort pour porter la responsabilité de ses actes, et aussi de ses abdications. Puisque, bon gré mal gré, l'homme est un imitateur sur lequel, à leur tour, d'autres prendront modèle ; puisqu'il ne peut ni se suffire à lui-même, ni renoncer au redoutable privilège d'exercer une influence autour de lui ; qu'il prenne donc conscience, et qu'il tire parti de sa faiblesse et de sa puissance. Il sera nécessairement, dans une mesure variable, l'imitateur de quelqu'un et de quelque chose, le partisan d'une doctrine, le membre d'une société ou d'un groupe. Mais il est libre et responsable, quand il préfère la servitude à l'obéissance, le joug à l'autorité, l'embrigadement dans la révolte à l'union dans le devoir. Il ne peut faire de ses actes, de ses pensées et

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 7. — *L'Opposition universelle*, pp. 146 et 445.

de ses paroles un système clos d'où rien n'émane et ne transpire au dehors. Mais c'est librement qu'il choisit d'être un apôtre ou un scandaleux.

L'homme n'a pas à opter entre une absolue autonomie et l'obéissance, entre le prosélytisme et une vie solitaire dont tous les actes se succéderaient sans rayonnement et sans écho. Quelles influences voulons-nous subir ou accueillir, quelle sorte d'action voulons-nous exercer : tel est le double dilemme qu'il faut résoudre.

Alors qu'on exalte, tour à tour ou simultanément, l'autonomie de l'individu et la solidarité sociale, les études de M. Tarde sur la nature et le rôle de l'imitation invitent à méditer les conséquences de la solidarité morale.

IV

Comment formulerons-nous maintenant, sans contradiction, le grief qui, pour nous, résume tous ceux qu'on peut adresser à la philosophie de M. Tarde ? Si nous voulons dégager la partie caduque d'une méthode dont nous avons indiqué les éléments de vie et de salut ; si nous voulons déterminer l'endroit à partir duquel une doctrine, qui nous a semblé naturellement orientée vers Dieu, commence à s'écarter de sa direction native ; il nous faut bien parler de ce « matérialisme », que Comte définissait le défaut des savants et des philosophes qui ramènent les phénomènes et les lois d'une catégorie aux phénomènes et aux lois de la catégorie inférieure.

Sans doute, M. Tarde a indiqué de fines distinctions et d'importantes frontières. Son étude comparative des trois ordres de répétition prouve un esprit attentif et habile à saisir les ressemblances et les différences. Sociale, vitale ou physique, nous dit-il, la répétition est toujours contagion, multiplication. La première onde produite par une pierre qui tombe dans l'eau, non seulement se propage et se répète, mais va s'élargissant jusqu'aux limites du bassin. Un couple de termites ou de phylloxéras, transporté sur un continent, peut être le principe d'une immense dévastation. De même, un dialecte local, gagnant

de proche en proche les diverses régions d'un même pays, devient peu à peu langue nationale. Dans les trois ordres de propagation, il se produit des phénomènes de réfraction et d'interférence. Comme l'onde physique, comme l'être vivant, la chose sociale est modifiée, en passant d'un milieu dans un autre. Grimm et Raynouard n'ont-ils pas formulé des lois de réfraction linguistique? Ne peut-on pas dire que Ménandre se réfracte dans Térence, et Platon dans Cicéron? Du choc de deux ondes lumineuses jaillit un redoublement de clarté, à moins que leur conflit n'engendre l'obscurité. De même, quand deux types vitaux se réunissent dans un même individu, leur rencontre produit ou l'abâtardissement, ou une harmonie supérieure des qualités isolées chez chacun des progéniteurs. De même encore, si deux volontés, deux idées, deux choses sociales, sont mises en contact, c'est-à-dire ne restent pas indifférentes l'une pour l'autre, ou bien elles se combinent et se renforcent mutuellement, ou bien elles se neutralisent et s'annihilent pratiquement l'une l'autre, jusqu'à ce qu'il y ait rupture d'équilibre, au profit d'une des deux choses antagonistes, définitivement victorieuse et seule survivante (1). A côté des analogies, on nous signale des différences. Les trois ordres ne sont pas unis par des liens de mutuelle dépendance. Parce que la société postule des êtres vivants, et la vie un milieu physique, l'imitation suppose la génération, laquelle implique l'ondulation. Mais, parce que la chose matérielle ne requiert pas l'être vivant, ni l'être vivant le groupement social, l'ondulation ne s'appuie pas sur l'hérédité ou la génération, ni la génération sur l'imitation. Pour disposer les trois termes dans un ordre de complexité et de dépendance croissantes, il faudrait donc commencer par l'ondulation pour aboutir à l'imitation. Cependant, si l'on considère les relations de chaque terme, non plus avec les deux autres, mais avec l'univers, on voit qu'à une complexité plus grande correspond plus de spontanéité. Tandis que le mouvement ondulatoire obéit à un rythme déterminé et, si rapide qu'il soit, ne se propage que de proche en proche ; les êtres vivants se séparent et se distinguent, non seulement par

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 23-27.

leur durée qui, dans la même espèce, est assez variable, mais aussi par leur action, d'autant plus indépendante qu'ils sont plus élevés ; quant à l'imitation, elle s'exerce dans des limites encore moins étroites, et elle s'affranchit, pour ainsi dire, du temps et de l'espace. L'artiste qui peignait une fresque à Pompéi, guide encore, par son influence exemplaire, le dessinateur moderne qui la reproduit. « L'imitation est une génération à distance. On dirait que ces trois formes de la répétition sont trois reprises d'un même effort pour étendre le champ où elle s'exerce. » La troisième forme est supérieure aux deux autres. L'imitation constitue un procédé artistique supérieur en célérité au procédé vital. L'imitation reproduit, d'ordinaire, le modèle parvenu à son complet développement, sans recommencer les ébauches des premiers ouvriers, sans traverser les phases embryonnaires, l'enfance et l'adolescence de l'œuvre imitée. La vie, du reste, n'ignore pas non plus « l'art des abréviations ». Par exemple, on remarque que les caractères individuels, bons ou fâcheux, transmis par un père à ses enfants, apparaissent chez eux plus tôt qu'ils ne s'étaient déclarés chez lui. « Quant à l'ondulation, dans quelle mesure infinitésimale elle participe à cette faculté d'accélération ! Les ondes qui se suivent seraient rigoureusement isochrones, c'est-à-dire mettraient le même temps à naître, croître et mourir, si leur température restait constante (1). »

De cet examen comparatif, qui serait peut-être à rectifier en quelques points, une conclusion se dégage : la supériorité de l'imitation. Il ne convient donc pas de reprocher à M. Tarde un matérialisme absolu qui ramènerait tout fait d'exemplarité à la plus élémentaire des répétitions. Non seulement il établit la supériorité de l'imitation sur les deux formes précédentes, mais il distingue des valeurs différentes dans la répétition sociale, et il n'attribue pas la même rationalité ni la même moralité à tous les faits d'imitation. D'après lui, qu'est-ce qui est d'abord inventé, puis copié ou reproduit ? « Toujours une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein, où s'exprime une certaine dose de *croyance* et de *désir*, qui est en effet toute

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 39.

l'âme des mots d'une langue, des prières d'une religion, des devoirs d'une morale (1)... » La doctrine de M. Tarde est-elle vraiment matérialiste? Oui, dans un sens, dans le sens que nous avons précisé; car, pour définir la nature de l'imitation, M. Tarde s'adresse à la pathologie. Imiter, nous dit-il, c'est obéir à une suggestion. Il y a dans le magnétisé une certaine force potentielle de croyance et de désir, toute prête à s'actualiser autour d'objets distincts, « comme l'eau de l'étang à s'écouler ». Le magnétiseur lui ouvre un débouché. Son prestige sur le sujet qui lui obéit consiste en ce qu'il répond « à son besoin d'affirmer ou de vouloir quelque chose d'actuel ». Toute l'attention du somnambule est confisquée au profit des préoccupations suggérées. Toute sa force de croyance et de volonté est orientée vers un pôle unique. De là le merveilleux pouvoir de la suggestion. Le patient rit ou pleure, au gré de l'opérateur. Qu'on lui mette sous le nez un flacon vide, en lui suggérant que c'est de l'ammoniaque, il éprouvera du dégoût, de la nausée, de la suffocation. Si l'opérateur lui déclare que c'est de l'eau pure, il respirera de l'ammoniaque, sans en paraître incommodé. Transposons et élargissons cette description. Ce sera le tableau des effets sociaux produits par cette vertu imitative naturellement inhérente à l'homme. On a bien raison de croire qu'au début de toute société ancienne, quelques hommes particulièrement affirmatifs et énergiques déployèrent une autorité souveraine. Mais on a tort d'expliquer tout simplement leur pouvoir par la terreur et l'imposture. Ces souverains primitifs ont régné par leur prestige. Le prestige, élément caractéristique de l'imitation unilatérale, précède la sympathie, principe interne de l'imitation réciproque. La période de relative fraternité ne pouvait que succéder à l'âge de l'autorité et du prestige. Rien de plus propre à nous faire comprendre les effets du prestige dans les sociétés antiques, que la réapparition merveilleuse, à des époques plus récentes, de ce phénomène atavique. Combien de grands hommes ont magnétisé l'âme de leur peuple et paralysé toutes ses énergies! « Combien de fois la fixation prolongée de ce point brillant : la gloire, ou le génie d'un homme, a-t-elle fait tomber tout

(1) *Les Lois de l'imitation*, p. 163.

un peuple en catalepsie ! » Généralement moins sensible et moins prodigieux, le magnétisme de l'imitation gouverne cependant toujours les sociétés. Les peuples civilisés se flattent d'avoir secoué le sommeil dogmatique de la tradition et de l'autorité. Leur erreur s'explique par plusieurs causes. La magnétisation, tout d'abord, devient d'autant plus facile, rapide et inconsciente que le sujet a été plus souvent magnétisé. Ensuite, on se croira autonome, indépendant, parce qu'on passera du pouvoir d'un magnétiseur aux mains d'un autre magnétiseur, peut-être plus impérieux ; comme le jeune écolier qui, en passant de la famille au collège, du songe respectueux où il avait vécu jusque-là, dans l'admiration de ses parents, au sommeil autrement profond, où le plonge l'autorité de ses maîtres, ou plutôt le prestige de quelque camarade, s'imagine naître à une vie large et émancipée. Enfin, comme, dans la société contemporaine et européenne, la magnétisation est devenue mutuelle, moins que notre orgueil égalitaire nous le suggère, dans une notable mesure pourtant, nous nous figurons être soustraits à une influence que nous reflétons et que nous renvoyons à notre tour, et nous nous flattons d'être moins imitatifs que nos ancêtres. La part du prestige irrationnel reste néanmoins considérable. Que de citadins demeurent frappés d'une stupeur analogue à la catalepsie ! L'agitation de leur existence, le bruit des rues, les étalages des magasins sont les passes magnétiques qui les maintiennent dociles aux suggestions environnantes. Ils ne se dérobent pas à l'influence hypnotique, pour être devenus à leur tour les modèles qu'on imite. Un somnambule accueille la pensée et la volonté de l'opérateur, au point de devenir le magnétiseur d'un tiers qui, par imitation contagieuse, en soumettra d'autres à son action hypnotique. N'est-ce point la formule de la vie urbaine, et, par suite, de la vie sociale, qui atteint dans les villes son plus haut degré de concentration et d'intensité (1) ?

Si M. Tarde se contentait de demander à la psychologie de la suggestion hypnotique un terme de comparaison, pour éclairer la nature de l'imitation proprement humaine, ou, même,

(1) *Les Lois de l'imitation*, pp. 90 et suiv.

s'il voulait démontrer que des formes de l'imitation considérées comme normales présentent néanmoins des symptômes morbides, sa thèse serait légitime. Mais, dans la doctrine que nous avons résumée, la suggestion magnétique occupe vraiment une place imméritée. Elle semble l'idée directrice sur laquelle l'auteur se repère pour expliquer la nature et les effets de l'imitation.

L'imitation morbide, imposée par suggestion, présente deux caractères connexes et complémentaires, que M. Tarde n'ignore pas : d'une part, docilité passive à la volonté du magnétiseur; de l'autre, inattention, distraction absolue, insensibilité à l'égard des personnes et des choses qui sont indifférentes ou contraires au rêve suggéré. Or, les exemples abondent, d'imitation où l'action exemplaire d'un modèle entre en conflit avec des influences rivales, et ne devient efficace, prépondérante, que par la décision de la volonté individuelle, et au prix d'efforts personnels, parfois multiples et pénibles. Pourquoi M. Tarde n'a-t-il pas mis en meilleure lumière la dignité de l'imitation humaine ? Si le prestige a pu réunir et maintenir des hommes dans la soumission à un chef, ne voit-on pas que le principe d'autorité, principe parfois affaibli et défiguré, mais encore reconnaissable, est le lien, l'élément spécifique et formel, des sociétés constituées? La sociologie positive doit tenir compte d'une explication que la philosophie a consacrée, non seulement par l'enseignement de l'École, mais encore, dans une certaine mesure, par la bouche même du fondateur du positivisme, et où les hommes les plus dignes dans leur obéissance trouvent le motif de leur soumission. Il faut louer M. Tarde d'avoir étudié la sociologie du point de vue psychologique. Mais, pour ne rien omettre des perspectives que ce point de vue révèle, ne devait-il pas signaler le véritable mobile qui dirige tant d'êtres humains dans leur conduite sociale? Pour le même motif, et dans le même sens, on doit critiquer la conception juridique exposée par M. Tarde. La remarque par laquelle il déclare que, de nos jours, l'imitation devient plus rationnelle, ne suffit pas à corriger sa théorie. Outre que cette remarque se concilie mal avec ce fait que la vie urbaine — milieu très favorable, nous dit-on, à la contagion de l'exemple

— va se développant dans la société, elle jette un discrédit immérité sur le passé et sur les formes de l'imitation qui ont devancé l'époque actuelle. En somme, M. Tarde nous présente un tableau incomplet de l'activité humaine. Nous croyons que, plus attentif à la véritable dignité de l'homme, il eût interprété différemment le sens de l'univers, et rendu hommage au premier Principe, à l'Exemplaire, à la Fin dernière de l'imitation.

Mais encore voudrait-on savoir comment il en est venu à réduire ainsi la signification et la valeur de l'imitation dans le monde. Si le problème de l'erreur sollicite toujours l'attention, on éprouve un intérêt particulièrement vif et douloureux à l'étudier dans l'œuvre d'un psychologue comme M. Tarde. La question est complexe, et la solution difficile. Qu'il nous permette cependant de lui proposer une interrogation qui signale, à notre avis, une des causes, indirectes mais efficaces, des défauts de sa philosophie. Pourquoi a-t-il voulu reconstruire de toutes pièces une théorie de l'imitation, sans utiliser, sans même discuter les matériaux du passé ? Descartes a développé l'avantage de cette méthode. Mais l'expérience en montre les inconvénients. Tout en partant de l'observation des faits et en les interprétant par la réflexion personnelle, M. Tarde n'eût-il pas trouvé, dans la philosophie chrétienne de l'imitation, des lumières qui eussent éclairé et guidé sa marche ? On connaît assez le rôle que jouent dans la logique, dans la psychologie, dans la métaphysique et dans la morale de l'École, l'idée d'imitation et les notions connexes d'exemplarité, d'assimilation, de plan providentiel, de règle et de loi, pour comprendre que M. Tarde eût trouvé, dans la philosophie chrétienne, des avertissements et des lumières pour ses recherches, un préambule et un couronnement à ses spéculations, sans y perdre l'originalité pittoresque de son talent, ni la richesse de son information.

Xavier MOISANT.

L'ART ET LA SCIENCE

CRÉATION ET DÉCOUVERTE SCIENTIFIQUE (1)

III

Nous allons retrouver, dans la création esthétique, les mêmes opérations fondamentales que dans la découverte scientifique, avec les modifications accidentelles qu'exige la diversité de la matière. L'idéal est dans les arts ce que l'hypothèse est dans les sciences. Penser, d'ailleurs, n'est-ce pas déjà idéaliser, puisque pour penser il faut dégager l'image de la sensation, et le concept de l'image ? « Observer, dit Paul Janet, c'est idéaliser le phénomène qui est devant nous, c'est le changer en pensée. Un enfant voit osciller une lampe ou tomber une pomme ; c'est un jeu pour ses sens et pour son imagination ; pour un Galilée, pour un Newton, ces deux phénomènes ne sont que les signes de lois générales et universelles (2). » Dans les deux cas, dans l'œuvre de l'artiste comme dans l'invention du savant, il y a une construction idéale qui tend à devenir objective, ici par vérification expérimentale, là par réalisation sous une forme sensible.

La création artistique suppose aussi, avant tout, portée à un degré supérieur, la faculté de penser par analogie, c'est-à-dire de démêler, parmi l'enchevêtrement des différences multiples, les ressemblances qui unissent entre eux les êtres. L'analogie, qui n'est qu'un cas d'identité partielle, implique un mélange, à

(1) Voir le numéro de décembre 1902.
(2) P. Janet : *Les Problèmes du XIX siècle*, p. 237.

doses variables, de similitudes, et de dissemblances [1]. Ce qui distingue l'imagination du savant et l'imagination de l'artiste, ce n'est pas, comme on l'a dit [2], que le premier saisit les ressemblances d'une façon exacte, et le second d'une manière approximative. Non ; tous deux sont capables de percevoir avec justesse les rapports analogiques ; mais, tandis que l'un s'attache de préférence aux rapports essentiels qui dérivent des propriétés cachées des choses observées, l'autre se complaît dans la perception des rapports accidentels, qui résident dans l'aspect extérieur des objets comparés. Il y a donc communauté de nature entre l'imagination créatrice de l'artiste et l'imagination constructive du savant : ici et là, cette faculté inventive reste foncièrement la même à travers ses manifestations diverses. La différence qui les sépare vient du dehors : elle est dans la divergence du but poursuivi et dans la variété des moyens mis en œuvre pour l'atteindre.

La science, en effet, vise au vrai, à la démonstration de vérités nécessaires et à la découverte de lois générales. L'art tend au beau, à la suggestion de l'idéal par une forme sensible. C'est pourquoi les moyens employés ne seront pas les mêmes. Les matériaux, que combine le savant, sont des concepts abstraits, accompagnés d'images pâles, exsangues, schématiques, dont l'élément sensible est plus ou moins atténué selon le degré d'abstraction propre à chaque science. L'artiste au contraire a besoin, pour réaliser son œuvre concrète, d'une matière plus variée et plus vive : concepts, abstraits émotionnels, images de toute sorte, schématiques, symboliques, affectives, visuelles, auditives, tactiles, olfactives, etc. Assistons au travail d'élaboration progressive, que le génie doit s'imposer, avant qu'un chef-d'œuvre apparaisse aux yeux, rayonnant de beauté, sous la forme d'un monument ou d'une statue, d'un tableau ou d'une symphonie, d'un poème ou d'un discours.

Le point de départ, c'est l'idée d'un sujet à traiter. Cette idée, provoquée souvent par une circonstance fortuite, est toujours en harmonie avec l'aptitude spéciale de l'artiste et avec ses études

1. P. Souriau : *Théorie de l'invention*, p. 27-28.
2. Th. Ribot : *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 28.

antérieures. Au lieu de passer comme tant d'autres sans laisser de traces, elle y reste, elle y germe, elle s'y développe en vertu de sa mystérieuse et profonde concordance avec la tendance géniale de l'artiste et ses dispositions actuelles. Tout un ensemble d'images se groupe spontanément autour d'elle et lui forme cortège ; et, comme l'artiste s'y attache et s'y complaît, elle grandit et progresse, soutenue par les sentiments qu'elle fait naître. La conception abstraite s'est incarnée ; elle est devenue imagée et sentie. Les deux éléments étroitement unis, l'élément *intellectuel* (idée dominante fixée dans une synthèse d'images) et l'élément *affectif* (émotion que cette idée suscite dans les profondeurs de l'âme), sont le centre d'attraction de tout le travail de l'imagination créatrice, le principe d'unité de la synthèse subjective d'où doit sortir l'œuvre d'art, car la conception esthétique est une construction en images qui tend à devenir réelle. Dans la science, c'est le facteur intellectuel, l'idée fixe, qui tient le premier rang ; dans l'art, c'est le facteur affectif, l'émotion maîtresse, qui est le plus actif ferment de l'invention. Car une idée, qui traverse l'âme, comme une lumière froide, sans l'échauffer, la laisse dans l'inertie et l'indifférence. Pour devenir féconde elle doit éveiller dans l'âme une émotion intense, une sympathie profonde : Qui aime, espère, se passionne et agit. Voilà une vue sommaire du travail de la création esthétique. Entrons maintenant dans le détail.

C'est sous l'influence d'une idée-mère et d'une émotion dominante que s'opère la concentration de l'esprit, condition nécessaire de l'inspiration artistique (1). Cette attention, fortement concentrée sur un seul point, fait affluer les idées, images et sentiments qui ont quelque rapport avec le sujet à traiter. A

(1) Voici comment le poète Grillparzer décrit d'après expérience cet état : « L'inspiration proprement dite est la concentration de toutes les facultés et aptitudes sur un seul point qui, pendant ce moment, doit moins envelopper le reste du monde que le représenter. Le renforcement de l'état de l'âme vient de ce que ses diverses facultés, au lieu de se disséminer sur le monde entier, se trouvent contenues dans les limites d'un seul objet, se touchent, se soutiennent, se renforcent, se complètent réciproquement. Grâce à cet isolement, l'objet sort du niveau moyen de son milieu, il est illuminé de toutes parts ; il prend corps, se meut, vit. Mais pour cela il faut la concentration de toutes facultés. Ce n'est que quand l'œuvre d'art a été un monde pour l'artiste qu'elle est aussi un monde pour les autres. » (Cité par RIBOT, *Op. cit.*, p. 282.)

leur tour, ces idées, images et sentiments groupés autour de l'idée et de l'émotion dominantes, provoquent de nouvelles réviviscences. C'est ainsi que des profondeurs de sa mémoire, où il avait consigné les résultats de ses années d'apprentissage, de ses patientes études sur les modèles, de ses longues contemplations des chefs-d'œuvre, de ses laborieux essais, l'artiste voit sortir tout un essaim de souvenirs bourdonnants et mêlés. Il a maintenant sous la main tout un amas de matériaux. Un travail réfléchi doit succéder aux premiers entraînements de la spontanéité. L'idéal a été entrevu comme une lueur diffuse à travers un chaos d'images : il s'agit d'introduire de l'ordre dans cette incohérence et de transformer cette nébuleuse en soleil. C'est, d'ordinaire (1), un travail de longue haleine, qui a, comme la fièvre, ses intermittences d'exaltation féconde et de prostration impuissante.

Parmi tous ces concepts, images et sentiments évoqués pêle-mêle, il faut, par un choix judicieux et sévère, sacrifier résolument les éléments qui n'ont avec l'idée dominante qu'un rapport trop lointain et retenir seulement ceux qui sont de nature à lui donner un puissant relief. Dans l'art, comme dans la science, l'opération délicate et décisive est une opération de dégagement. La réalité est un milieu trouble d'où il est difficile d'extraire le vrai et le beau. Pour le savant, le problème consiste à discerner, au milieu d'une masse confuse de phénomènes, le rapport vraiment causal, mêlé à une multitude de rapports de simple succession. L'artiste, pour rendre, selon le mot de Taine, « dominatrice » son idée dominante, doit la dégager de tous les éléments laids ou insignifiants qui la masquent dans la nature, et lui donner un entourage qui la fasse ressortir. Il obtient le premier résultat en éliminant les matériaux inexpressifs ; il arrive au second en faisant converger les matériaux de choix, c'est-à-dire parfaitement appropriés, significatifs, au

(1) Quelquefois cependant l'idée, sans effort, devient tout d'un coup l'idéal. Mais cette vision rapide a besoin d'être précisée par un travail ultérieur ; elle est d'ailleurs la résultante d'une élaboration antérieure, plus ou moins longue et consciente : « J'eus longtemps, a dit Schumann, l'habitude de me torturer le cerveau, et maintenant j'ai à peine besoin de me gratter le front. Tout vient naturellement. » Cette facilité, chez Schumann, avait été conquise par des efforts antérieurs.

resplendissement de son idée, dans l'ensemble et dans les détails. Quand l'artiste a conçu une œuvre organique, vivante, dont les parties sont subordonnées au tout comme les moyens à la fin, l'idée est devenue l'idéal. L'idéal n'existe donc pas, comme un foyer de lumière, tout formé dans l'esprit : il se fait, il devient, il varie, il progresse. Chaque artiste l'enfante, dans chacune de ses œuvres, guidé par cette aspiration instinctive qui nous pousse à désirer le mieux possible, c'est-à-dire une perfection toujours plus haute. C'est ainsi que la formation de l'idéal est le fruit d'une longue élaboration préparée par les études antécédentes. Cette élaboration poursuit son évolution compliquée et mystérieuse tantôt sous l'œil éveillé de la réflexion, tantôt dans la pénombre de la subconscience. L'idéal grandit peu à peu ainsi qu'une semence : il germe, se développe et finit par apparaître comme une plante rayonnante de vie, de grâce et de parfum.

Il sera bon, comme pour les sciences, d'apporter quelques exemples afin de concréter notre pensée. Voici d'abord un exemple de composition rapide sur la simple indication d'un sujet donné : « Un jour que Prud'hon dînait à la table de M. Frochot, préfet de la Seine, ce magistrat exprima le désir que Prud'hon peignît un tableau qu'on voulait suspendre dans la salle où se tenaient les assises de la Cour criminelle, et en parlant de l'effet à produire sur les accusés, il laissa tomber ces vers d'Horace :

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede claudo (1).

Aussitôt Prud'hon se lève et demande la permission d'aller tracer à la plume le tableau désiré, dont toute l'ordonnance s'est présentée à son imagination. Avec les yeux de sa pensée, il a vu le criminel en fuite, *antecedentem scelestum,* et la Justice lui est apparue, non pas claudicante, comme la représente le poète, mais fendant les airs d'un vol rapide et accompagnée d'une autre figure ailée, la Vengeance divine. Prud'hon n'avait

(1) HORACE: *Carminum*, lib. III, carm. II, v. 31-32.

pas inventé le motif, mais il en inventait l'ordonnance, et il l'inventait avec le génie d'un peintre en transfigurant l'image écrite, en lui donnant, au lieu de béquilles, des ailes. Sur-le-champ, il avait indiqué les grandes lignes, jeté les figures et leurs draperies, prévu leur pantomime, balancé les masses, arrêté le cadre (1).

Voici, dans le même genre d'art, une manière tout opposée : Léonard de Vinci mûrit longuement et exécuta lentement son chef-d'œuvre, la *Cène* (*Cenacolo*), qu'il peignit à Milan, dans le réfectoire du couvent de *Sainte-Marie-des-Grâces* (2). On ne sait pas au juste quand il mit la main à l'œuvre ; toujours est-il que la fresque n'était pas encore achevée en 1497. En tout cas, il était dans la plénitude de son talent. S'il avait acquis une maîtrise incomparable dans le dessin, c'est au prix d'efforts inouïs, qu'atteste la quantité incroyable d'essais et d'études en tout genre qu'il a laissés, sans compter tous ceux qui se sont perdus (3). Voilà pour la préparation éloignée. Arrivons maintenant à l'élaboration prochaine de la *Cène*, dont les critiques d'art ont pu suivre, au moyen des croquis et des notes de l'artiste, les phases successives (4). Il a formulé lui-même son

1. Ch. Blanc : *Grammaire des arts du dessin*, l. III, § 7.

2. Cette fresque est dans un déplorable état : cependant, malgré ses couleurs effacées, elle produit encore une saisissante impression. C'est du moins l'effet que nous avons ressenti en la contemplant. On doit cependant, si l'on veut la faire revivre tout entière dans sa fraîcheur primitive, s'aider des meilleures copies qui en ont été faites. Pour faciliter cette restitution, on a eu soin d'en placer quelques-unes sous les yeux du visiteur, près de la fresque originale. Le Louvre en possède aussi une copie très soignée (un tiers plus petite que l'original), due probablement à Marco da Oggione, élève de Vinci.

3. E. Michel : *Le Dessin chez Vinci*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1901 : « Le total de ses dessins est vraiment fait pour confondre et, si aux chefs-d'œuvre que possèdent les riches dépôts du Louvre, du British Museum, de Windsor, du musée des Uffizi, de la bibliothèque du roi à Turin, de l'Académie des Beaux-Arts à Venise, et la collection de M. Léon Bonnat, nous ajoutions les croquis innombrables contenus dans ceux des manuscrits de Léonard qui nous ont été conservés et qui ne forment pas moins de 5000 pages, nous arriverions à un chiffre formidable (p. 348). » — Voici les réflexions que la vue des dessins de L. de Vinci, de Michel-Ange et de Raphaël suggérait à Chateaubriand : « Rien n'est plus attachant que ces ébauches du génie livré seul à ses études et à ses caprices : il vous admet à son intimité ; il vous initie à ses secrets ; il vous apprend par *quels degrés et par quels efforts* il est parvenu à la perfection : on est ravi de voir comment il s'était trompé, comment il s'est aperçu de son erreur et l'a redressée. » (*Mémoires d'outre-tombe*, t. VI, p. 246, édit. Biré.

4. E. Müntz : *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, *Italie*, t. II, p. 793-794. Cf. du même, *L. de Vinci, l'artiste, le penseur et le savant*, Paris, 1899.

principe directeur : « Toutes les figures d'un tableau doivent être dans une attitude convenable au sujet qu'elles représentent, de sorte qu'en les voyant on puisse connaître ce qu'elles pensent et ce qu'elles veulent dire (1). » On sait que le moment choisi par le peintre, dans le fait de l'institution de la sainte Eucharistie, est celui où Jésus, s'adressant à ses Apôtres réunis autour de lui, prononça ces paroles : « En vérité, en vérité, je vous le dis : l'un de vous me trahira. »

Après s'être fortement imprégné du récit évangélique, Léonard eut pour première préoccupation de trouver des types variés, en harmonie avec ce que l'Évangile et la tradition rapportent des Douze. Pour prendre contact avec la réalité, il parcourait la ville et la campagne en tous sens, cherchant des modèles appropriés. Quand il les avait découverts et choisis entre mille, il les idéalisait pour les rendre conformes aux types qu'il voulait rendre. C'est ainsi qu'il alla, dit-on, pendant toute une année, observer chaque jour la canaille du Borgo, à Milan, pour y rencontrer une face de coquin qui fût pour lui une image de la laideur morale de Judas. On conserve, à la bibliothèque de Windsor, le premier dessin de la tête de Judas (2) ; il suffit de le comparer à l'œuvre définitive pour voir quelles transformations profondes il lui a fait subir. Quant au type du Christ, il a dit lui-même, comme le rapporte Vasari, que ce n'était pas sur la terre qu'il l'avait cherché *(non voleva cercare in terra)* ; aussi, désespérant de réaliser l'idéal qu'il avait rêvé, il laissa la tête du Christ inachevée (3).

Léonard s'occupa ensuite des attitudes et des gestes. Pour rendre au naturel le jeu des mouvements, il commença par

(1) L. DE VINCI : *Traité de la peinture*, c. L. Cette franche déclaration de principe ne s'accorde guère avec les idées que lui prête Taine : « Probablement le tableau de Léonard (il s'agit précisément de la *Cène*) était, comme ceux de Raphaël au Vatican, une peinture de la belle vie corporelle telle que l'entendait la Renaissance. » Cet *a priori* est à peine atténué par la phrase suivante : « Mais il y ajoutait ce qui lui est propre, l'expression des divers tempéraments longuement étudiés et des émotions soudaines prises sur le fait. » (*Voyage en Italie*, t. II, p. 407.)

(2) E. Müntz (*Histoire de l'art pendant la Renaissance*, t. II, p. 155) en donne la reproduction.

(3) VASARI : *Vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti*, édit. florentine, 1568, t. III, p. 6. « Quella del Cristo lasciò imperfetta, non pensando poterle dare quella divinata celeste, che a l'imagine di Cristo si richiede. »

dessiner les personnages nus. Le capital et le difficile était de traduire aux yeux, d'une façon vivante, les impressions, profondes mais diverses, que la parole du Christ : « L'un de vous me trahira », avait produites dans l'âme des Apôtres. Léonard s'est révélé ici grand psychologue. Il a su donner à chaque personnage une expression si parlante, qu'en contemplant cette fresque on sent comme un murmure de voix qui s'élève, tant l'attitude et la physionomie de chaque apôtre se résument en une phrase qui semble sortir de ses lèvres et qu'on croit entendre. Jamais peintre n'a mieux rempli le précepte tracé par lui-même quand il a dit : « La peinture étant un poème muet, il faut, pour qu'elle se fasse bien comprendre, que la mimique des figures soit aussi claire que possible (1). »

Enfin, les types et les gestes une fois déterminés, restait le travail de coordination. Il fallait répartir les personnages en groupes harmonieusement variés, puis les relier les uns aux autres par des mouvements naturels et rattacher tout l'ensemble à la figure centrale du Christ. Ici encore, ici surtout, Léonard a déployé une *maëstria* inimitable, car l'ordonnance de la composition présente une unité, une variété, une harmonie si vivantes et si aisées qu'on le remarque du premier coup d'œil et qu'on est saisi tout entier. « Partout la forme au service de l'invisible, et de l'invisible dans son action la plus élevée comme la plus puissante, telle est la *Cène* de Léonard de Vinci (2). » C'est l'alliance la plus heureuse de l'idéal et du réel, c'est l'effet le plus merveilleux de convergence qu'il ait peut-être été donné au génie de produire dans le domaine de la peinture. Voilà pourquoi la *Cène* passe, aux yeux d'un grand nombre de critiques, pour le chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre en ce genre. Mais, au prix de quels efforts douloureux, au prix de quelle patience persévérante, Léonard ne dut-il pas payer ce résultat? Fidèle à ses habitudes méthodiques, Vinci, après avoir arrêté l'ordonnance générale de son œuvre, s'était appliqué à lui donner toute la perfection dont il était capable. Il ne

(1) L. de Vinci, cité par Michel, *loco citato*, p. 354.
(2) Ch. Lévêque : *La Science du beau*, t. II, p. 108, deuxième édition. Paris A. Durand et Pedone-Lauriel, 1872.

cessait pas d'y penser, de vivre avec son idée, d'amasser toutes les études qui lui paraissaient le mieux répondre aux convenances de son sujet. Un chroniqueur contemporain nous apprend que « souvent il l'avait vu monter le matin de bonne heure sur l'échafaudage où il travaillait à la *Cène,* s'y tenant du lever au coucher du soleil, oubliant de manger et de boire pour peindre sans discontinuer. Ou bien, pendant trois ou quatre jours sans prendre ses pinceaux, il demeurait devant sa fresque une ou deux heures, se bornant à la contempler longuement ; d'autres fois enfin, donnant un ou deux coups à l'une de ses figures, puis s'en allant (1). »

Passons à la sculpture et prenons pour exemple le *Lion au serpent,* de Barye. « Le statuaire a-t-il assisté à cette scène? A-t-il vu la bête puissante prendre cette attitude de surprise, de colère et de dégoût devant l'infime ennemi qu'elle hésite à écraser? Selon toute vraisemblance, cela est inventé... A supposer qu'il ait vraiment surpris sur un lion, à la ménagerie, une pose analogue, il n'a pu la noter que très sommairement dans sa mémoire ou sur son album. Sur cette donnée restreinte il a fallu que son imagination se mît au travail. Il est évident que l'on n'arrive pas à cette vérité dans l'invention si l'on ne connaît à fond l'anatomie de l'animal, le jeu de ses muscles, le rythme de ses mouvements, ses attitudes naturelles... A voir les dessins cotés, dans lesquels Barye prenait note de ses observations, on eût pu croire que son but était la connaissance théorique et abstraite de l'animal plutôt que l'invention. C'étaient des croquis secs, repris à la plume pour accentuer encore la ligne et marquer le contour définitif, des mesures précises en pieds et pouces, des tableaux de proportion, des figures schématiques, en un mot tout l'appareil de la science plutôt que l'art. Mais, dans son esprit d'artiste, ces souvenirs ne sont pas restés à l'état distinct et conscient, comme une série de clichés qu'il aurait classés dans sa mémoire ; ils se sont fondus en une image qui en était comme la synthèse, image concrète, animée, vivante, qui se composait d'elle-

(1) E. MICHEL : *loco citato*, p. 368-369.

même (1). » Au moment de la composition, Barye évoquait ses souvenirs et les disposait de manière à faire ressortir l'idéal qui le hantait.

Veut-on des exemples empruntés à l'art musical? En voici d'artistes bien différents. Au témoignage de George Sand, « chez Chopin la création était spontanée, miraculeuse ; il la trouvait sans la chercher, sans la prévoir ; elle venait complète, soudaine, sublime ». Ce genre d'inspiration est la conclusion imprévue d'un travail latent antérieur, parfois très prolongé. Sa brusque apparition dans la conscience fait songer à ces fleuves souterrains, qui, après avoir roulé quelque temps leurs eaux invisibles, émergent soudain à la surface de la terre. Mais, « la crise passée, continue G. Sand, alors commençait le travail le plus navrant auquel j'aie assisté » ; le malheureux s'obstinait, pendant des semaines, à raviver l'inspiration disparue, pour achever sa composition musicale. A voir Beethoven évoquer l'inspiration en écoutant le chant des oiseaux ou en laissant ses doigts errer au hasard sur les touches d'un piano, on aurait pu s'imaginer qu'il composait ses chefs-d'œuvre, d'un jet, sans préparation et sans effort. Il n'en était rien, comme le prouvent ses manuscrits : « Qu'il se l'approprie ou qu'il la crée lui-même, la mélodie de Beethoven ne jaillit jamais, comme on pourrait le croire, spontanément et d'un seul coup. Les carnets d'esquisses du maître attestent avec une éloquence inattendue, parfois douloureuse, l'opiniâtreté, l'angoisse même de ses recherches et de ses efforts. Sur de méchants cahiers, mal cousus, d'un papier gris et grossier, pareil à du papier à chandelles, le promeneur solitaire et farouche écrivait à la hâte, à l'aventure, et comme à des lueurs d'éclairs. Il écrivait, puis effaçait, puis récrivait pour effacer encore, ébauchant presque toujours plusieurs œuvres en même temps (2). »

(1) P. Souriau : *L'Imagination de l'artiste*, p. 205-206.

(2) C. Bellaigue : *Beethoven : les neuf symphonies, Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1897, p. 807-808. — Nous avons, sur ce point douloureux de la composition, un aveu éloquent de Berlioz, quand il composait *les Troyens :* « J'achève *les Troyens*, écrit-il à Hans de Bulow. Depuis quinze jours, il m'a été impossible d'y travailler... Vous ne sauriez vous faire une idée juste du flux et du reflux de sentiments contraires dont j'ai le cœur agité depuis que je travaille à cet ouvrage. Tantôt, c'est une passion, une joie, une tendresse dignes d'un artiste de vingt ans »

Terminons cette revue par deux emprunts faits à l'histoire des lettres : poésie et prose. Gœthe écrivait en ces termes à G. de Humboldt : « Voici tantôt plus de soixante ans que la conception de *Faust* m'est venue en pleine jeunesse, parfaitement nette, distincte, toutes les scènes se déroulant devant mes yeux dans leur ordre de succession; le plan depuis ce jour ne m'a pas quitté ; et, vivant avec cette idée, je la reprenais en détail et j'en composais tour à tour les morceaux qui dans le moment m'intéressaient davantage ; de telle sorte que, lorsque cet intérêt m'a fait défaut, il en est résulté des lacunes, comme dans la seconde partie. La difficulté était là d'obtenir par force de volonté ce qui ne s'obtient, à vrai dire, que par acte spontané de la nature. » Voilà pris sur le vif un cas d'élaboration poétique.

De l'art poétique passons à l'art oratoire : voici la façon dont Berryer composait ses discours. Je fis un jour appel aux souvenirs du P. de Ponlevoy qui vécut dans l'intimité du grand orateur. Je vous rapporterai, me dit-il, ce que Berryer, interrogé par moi sur ce point, me confia lui-même dans un aimable tête-à-tête :

« Quand j'ai une cause à plaider ou un débat politique à soutenir, je charge un secrétaire de classer toutes les pièces du procès ou tous les documents relatifs à la question discutée devant la Chambre, d'après l'ordre chronologique ou suivant un *processus* logique que j'indique moi-même. Ce dossier fait, je le lis et relis plus ou moins, suivant l'importance et la complexité de la matière, jusqu'à ce que je sois parvenu à démêler l'écheveau et à loger, en bon ordre, dans ma mémoire les plus minces particularités et les moindres dates. Puis, ici ou là, à temps et à contretemps, dans la solitude de mon cabinet, allant et venant dans les rues bruyantes, ou le soir avant de m'endormir, je rumine longuement cet amas de matériaux; je considère la question sous ses aspects divers; je distingue

(il en avait plus de cinquante); « puis. c'est un dégoût, une froideur, une répulsion pour mon travail, qui m'épouvantent. Je ne doute jamais ; je crois, et je ne crois plus, puis je recrois... et, en dernière analyse, je continue à rouler mon rocher... Encore un grand effort, et nous arriverons au sommet de la montagne, l'un portant l'autre. »

l'accessoire du principal ; je pèse le pour et le contre, le fort et le faible. Quand j'ai acquis, par ce rude labeur, une idée claire de l'ensemble et des détails, je me forme une conviction et j'arrête mon plan dans ses grandes lignes. Après cela, je suis prêt. » Et il ajoutait, l'œil en feu, d'un ton de triomphe : « Après cela, je ne crains rien. Non pas que je ne ressente toujours, en montant les degrés de la tribune ou en me levant à la barre du tribunal, comme un tremblement de fièvre ; c'est la fièvre oratoire, dont je ne suis pas encore guéri à soixante-dix ans. Mais je veux dire que je ne crains pas de rester à court, car, en vertu de la préparation du sujet, qui m'en a fait parcourir tous les tours et détours, je puis, séance tenante, après la plaidoirie de la partie adverse ou le discours de « l'honorable préopinant », je puis changer rapidement la position de mes batteries, c'est-à-dire modifier le plan que j'avais longuement mûri et faire ainsi face à toutes les attaques et à toutes les surprises. Un discours est une bataille ; le mérite est de deviner les dispositions de l'ennemi ; et, si les prévisions sont déçues, la tactique consiste à prendre sur-le-champ ses mesures pour suivre l'adversaire sur le terrain qu'il a choisi. Le dernier mot de cette stratégie oratoire est dans l'improvisation précédée d'une réflexion intense ; voyez-vous, mon Père, tout peut se réduire à cet aveu que, dans un moment d'abandon, j'ai laissé échapper à la tribune : « Je vous apporte mon idée, Messieurs, et c'est vous qui faites « mon discours (1). »

1. Ce mode d'improvisation, préparée par une réflexion antécédente, peut se retrouver dans tous les arts. En voici un exemple caractéristique emprunté à la peinture. « L'artiste bâlois Arnold Bœcklin, qui peint toujours de mémoire, est un observateur excessivement sagace et minutieux qui n'a besoin que d'un archétype pour en déduire tous ses types. « Étudiez une fois un sapin, en bota- « nistes, dit-il à ses élèves, et vous n'aurez plus besoin de copier d'autres sapins ; « si vous savez ouvrir les yeux dans vos promenades, vous n'aurez plus besoin « de vous asseoir en pleine campagne devant un motif qui change à chaque « minute, bien plus que votre mémoire ne le change en apportant fraîche une « impression sur la toile. » Mais il est juste d'ajouter que Bœcklin a le tort de juger de la mémoire des autres d'après la sienne. Des éléments disjoints de la nature se rejoignent dans son esprit pour encadrer une scène à laquelle il peut rêver des journées entières devant une toile blanche. Puis soudain la toile est couverte, le pinceau court partout à la fois, avec une verve improvisatrice aussi stupéfiante que celle de Delacroix ; la composition jaillit en une fois ; le maître n'y apportera plus que de loin en loin une touche, ici ou là, pour en aviver l'impression. — W. Ritter, *Arnold Bœcklin*, l'*Art et Décoration*, 1897, t. II, p. 310.

Nous venons de contrôler par les faits la théorie précédemment esquissée de la création esthétique. Le signe révélateur des œuvres d'art viables, c'est la composition puissamment ordonnée, parce que l'organisation est l'indice de la vie. Un chef-d'œuvre est une œuvre organique, un tout harmonieux, dont tous les éléments, soumis à l'action rayonnante d'une idée dominante qui les vivifie, concourent sous sa direction à la manifestation du beau, c'est-à-dire d'une activité puissante et ordonnée (1). C'est pourquoi l'on a pu dire que la composition est l'un des traits caractéristiques des âges classiques parce qu'elle est avant tout « la marque de la maîtrise de l'artiste, de sa puissance, de sa supériorité relativement à son œuvre, de son aptitude à dominer son œuvre et à la posséder sans qu'elle le possède (2) ». Ce que M. Faguet vient de dire à propos des lettres s'applique également aux arts. Apportons en exemple une œuvre architecturale, le *Parthénon*. Sa beauté ressemble à celle d'un organisme vivant. C'est que les Grecs ont su trouver, pour la construction de leurs temples, un principe, analogue à celui de la corrélation des organes; il sert à fixer l'étendue de l'édifice et les proportions des éléments divers qui le composent. Ictinos et Callicratès l'ont magnifiquement appliqué au Parthénon; le diamètre de la colonne détermine sa hauteur; par suite, sa base et son chapiteau; par suite, la distance des entrecolonnements et l'économie générale du temple. Tout est puissamment et harmonieusement organisé : c'est la splendeur de l'ordre. Mais, pour que cette inflexibilité logique des mesures n'infligeât pas à l'ensemble un caractère de froideur, les architectes ont légèrement infléchi toutes les lignes. Pas une seule qui soit vraiment droite. L'horizontale du soubassement est courbe; les génératrices des colonnes sont courbes; les rampants des frontons sont courbes. Ces inflexions, presque insensibles, suffisent pour changer la raideur minérale des formes

(1) Joubert a dit : « Les beaux-arts ont pour mérite unique, et tous doivent avoir pour but, de faire imaginer des âmes au moyen des corps. » (*Pensées*, XV, 45.)

(2) É. FAGUET : *Les Formes littéraires de la pensée grecque*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1902, p. 166.

rectilignes en souplesse gracieuse, qui rappelle le contour des formes vivantes (1).

Nous venons d'établir qu'un grand nombre de facultés colla-

(1) BOUTMY : *Le Parthénon*. On pourrait aussi tirer des exemples des autres arts pour démontrer la même thèse, à savoir que la composition, c'est-à-dire la puissance de coordination, est la note caractéristique des chefs-d'œuvre. La *sculpture* nous fournirait, à l'appui de cette affirmation, *v. g.*, la *Pallas Athena* de Phidias ou le *Moïse* de Michel-Ange. Nous pourrions citer, en *peinture, v. g.*, l'*École d'Athènes* de Raphaël ou la *Cène* de Léonard. Mais mieux vaut insister sur la *musique*, car, à première vue, la thèse lui semble moins applicable. Voici donc deux exemples, empruntés, l'un à Mozart, l'autre à Wagner :

« Un autre charme de la musique de Mozart, écrivait Gounod dans son étude sur *Don Juan*, c'est l'étroite parenté qui relie entre eux les divers membres de la période musicale et lui donne ce caractère logique dont il a, plus que personne, le privilège et le secret. » Et M. Camille Bellaigue continue : « La mélodie initiale une fois exposée, d'autres lui succèdent et s'en déduisent ainsi que les conséquences des prémisses ou les corollaires délicieux d'un axiome de beauté. Je me trompe, ce ne sont pas d'autres mélodies, c'est la même dont le progrès se poursuit et se consomme sous des formes analogues et, comme disait Gounod, parentes ; parentes de la forme première et parentes entre elles par les rythmes, les valeurs et les tonalités. Elles dérivent et procèdent toutes de la mélodie mère... Il ne faut pas confondre avec la variation, beaucoup plus extérieure et superficielle, cette évolution de la mélodie, fondée sur des correspondances intimes et sur d'essentielles conformités, dont l'œuvre de Mozart nous offre à chaque instant l'exemple. Un air de Mozart est, en toutes ses parties, un organisme parfait... Si une mélodie de Mozart est un organisme de notes et de groupes de notes, c'est un organisme de mélodies qu'un finale comme celui du second acte des *Noces de Figaro*. Chef-d'œuvre symphonique par le développement des motifs, il est peut-être encore plus un chef-d'œuvre mélodique par leur succession... Si chaque terme se transforme parfois, jamais il ne se divise ou ne se dénature, comme dans les polyphonies wagnériennes, au point qu'on ne puisse plus le reconnaître ou le deviner qu'en ses misérables restes. En ce vaste épilogue, il n'y a pas une « idée » qui ne fournisse toute sa carrière et ne remplisse toute sa destinée. Encore une fois, le plus développé des finales de Mozart n'est pas autrement constitué que la plus brève de ses mélodies. Entre l'une et l'autre ordonnance sonore, la différence n'est pas de nature, elle n'est que de proportions. » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1901, p. 894-898.) Voici un contraste significatif, qui confirmera ce qui précède. Il s'agit du *Siegfried* de Richard Wagner : « Des scènes insipides et fastidieuses offusquent dans *Siegfried* les scènes rayonnantes ; elles y entravent la vie allègre et l'action ailée. Trop souvent, plus souvent que dans la *Walkyrie*, cette action cesse (nous ne parlons, cela va de soi, que d'action intérieure et passionnelle). Alors commencent et durent les interminables récits, les monologues ou les dialogues désespérants. » (Suivent des exemples à l'appui.) « Tout cela, c'est l'inutile et l'encombrant appareil ; c'est le poids mort sous lequel ploie *Siegfried*, et qui, çà et là, menace de l'écraser. » Ces défauts dans la composition littéraire (on sait que les *libretti* de ses opéras sont de Wagner lui-même) ont leur contrecoup fatal sur la composition musicale : « Il y a là des longueurs qui exaspèrent et des lourdeurs qui assomment. Aussi complexe que jamais, la polyphonie s'y exerce en quelque sorte à vide sur des sujets sans intérêt et des discours sans fin. L'ennui alors, l'ennui wagnérien, sévit de toute sa puissance. Voilà le Wagner haïssable ; et voici l'autre qu'on ne saurait trop aimer. De même que le premier acte de la *Walkyrie*, le premier acte de *Siegfried* consiste dans une évolution,

borent à la production de l'œuvre d'art. Pour avoir une idée d'ensemble, il convient de les passer brièvement en revue.

Il faut mettre au premier rang le don originel, le génie esthétique, c'est-à-dire l'aptitude native, fortement marquée, à saisir par intuition les analogies qui relient entre eux les êtres de la création. C'est cette aptitude générale qui fait l'artiste; mais cette aptitude, en se spécialisant, fait les artistes divers, suivant que prédomine telle ou telle tendance à percevoir certains rapports analogiques. L'architecte est surtout sensible à l'harmonie des lignes, le sculpteur à celle des formes, le peintre à celle des formes et des couleurs, le musicien à celle des sons; et, dans chacune de ces branches de l'art, on rencontre encore des ramifications. C'est ainsi que tel peintre sera plutôt dessinateur, tel autre plutôt coloriste; celui-ci excellera dans le genre réaliste; celui-là fera des œuvres dans le mode idéaliste, etc. L'École vénitienne, par exemple, se distingue par la vivacité du coloris, tandis que l'École florentine se reconnaît à la précision du dessin; l'École flamande brille dans les tableaux de genre, dont on a pu dire « que l'idéal c'est de n'avoir pas d'idéal (1) »; l'École des *Primitifs*, au contraire, se recommande par ses qualités expressives de l'au-delà (2). Mais le poète, lui, est sensible au charme de tous ces rapports, qu'ils

dans un progrès continu et splendide. Mais au lieu de s'accomplir en deux âmes, il ne s'opère qu'en une seule. C'est un lieu commun de répéter que la musique de Wagner exprime le devenir. Elle ne l'exprime nulle part avec plus de véhémence et d'emportement qu'ici. La première partie de *Siegfried* est la paraphrase magnifique ou plutôt la mise en action, — et quelle action dramatique et de plus en plus émouvante ! — de la parole inscrite au fronton du sanctuaire apollinien : « Connais-toi toi-même. » Le héros appelé ici à se connaître étant plus qu'un homme, un fils ou petit-fils des dieux, autant et à mesure qu'il se connaît, il s'aime, et sa connaissance et son amour affluent de partout en son âme, l'emplissent et l'enivrent d'une surhumaine et vraiment divine joie. » (C. BELLAIGUE, *Revue musicale*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1902, p. 459-461.) Jamais Wagner n'est plus puissant et mieux inspiré que lorsqu'il se conforme à l'idéal classique : « Le chant de la forge » (dans le premier acte), chef-d'œuvre jusqu'alors inouï, n'est pas la ruine des chefs-d'œuvre déjà entendus; il en est bien plutôt la consommation et l'apothéose. » (ID., *Ibid.*, p. 462-463.)

(1) MICHAUD : *De l'imagination*.

(2) Cf. G. SORTAIS : *Fra Angelico et l'École florentine*, dans les *Études*, novembre 1900, pp. 292 et sq. M. Émile Mâle dit, en parlant de l'art religieux en France au XIIIe siècle : « Il s'agissait de faire rayonner une vertu différente sur la face de chaque saint... La vie des saints présentait toutes ces nuances exquises; il en est résulté que l'art du moyen âge, qui n'a guère représenté que des saints, est l'art idéaliste par excellence; car on ne lui demandait que de faire transpa-

soient fondés sur les ressemblances des lignes ou des formes, des couleurs ou des sons. C'est lui qui mène le chœur des arts, car la poésie en est le brillant résumé : elle construit et elle sculpte, elle peint et elle chante (1). Mozart avait admirablement compris l'impérieuse nécessité que la diversité d'aptitude impose au génie : « Bien cher papa, écrivait-il le 8 novembre 1777, je ne puis pas écrire en vers : je ne suis pas poète. Je ne puis pas distribuer des phrases assez artistement pour leur faire produire des ombres et des lumières : je ne suis pas peintre. Je ne puis pas non plus exprimer par des signes et des pantomimes mes sentiments et mes pensées : je ne suis pas danseur. Mais je puis le faire avec des sons, car je suis musicien (2). »

Le génie a besoin d'auxiliaires : il lui faut d'abord le pouvoir de coordonner et de combiner les matériaux ; mais, comme cette faculté peut s'égarer dans des combinaisons incohérentes ou inopportunes, elle a besoin d'être dirigée par une faculté critique, par le goût. Le goût est à l'œuvre d'art ce que la sagacité est à la découverte scientifique : il consiste dans une délicatesse exquise du jugement, qui préside au choix des éléments et à leur ordonnance. Il faut enfin que le génie soit secondé par une volonté fortement trempée, qui impose la persévérance dans l'effort et fait triompher des dégoûts et du découragement. Sans une discipline sévère, l'artiste reste à mi-chemin : malheur à lui, surtout s'il est doué du don funeste de la facilité, car alors, content d'à peu près, il n'ira pas jusqu'au bout de sa puissance ! Sans la maîtrise de soi-même, il se laissera aller à la dérive de ses passions déréglées, qui absorberont à leur profit honteux la meilleure part de son activité (3). Enfin, sans la contrainte salutaire d'un vouloir éner-

raître des âmes. Force, charité, justice, tempérance, voilà ce qu'on devait lire sur les visages... L'obligation où les artistes furent, pendant trois cents ans, de représenter des hommes supérieurs à l'humanité, a donné à l'art du moyen âge son inimitable caractère. » (*L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 359-362, Paris, 1898.)

(1) On trouve aussi dans la poésie, comme dans la peinture et les autres arts, des types particuliers d'imagination : il y a l'imagination architecturale ou sculpturale, descriptive ou rythmique, etc.

(2) Traduction de M. Henri de Curzon.

(3) M. Ed. Rod a bien montré la mauvaise influence que la vie désordonnée de Goethe a exercée sur l'évolution de son génie. — Cf. *Revue des Deux-Mondes*, mai 1897, pp. 143 et sq.

gique, dominé par son sujet au lieu de le dominer, il en sera la proie ; incapable de gouverner l'élan de ses facultés dans l'effervescence tumultueuse de l'inspiration, il se verra condamné à l'impuissance, ou n'aboutira qu'à des œuvres d'une venue inégale et d'allure incohérente, comme ces volcans dont l'ardeur tantôt se manifeste par de sourds grondements et tantôt se répand en flots impétueux et désordonnés.

L'histoire des lettres et des arts contient en ce genre des faits tristement célèbres. Écoutons les aveux d'A. de Musset : « L'invention me trouble et me fait trembler ; l'exécution, toujours trop lente à mon gré, me donne d'effroyables battements de cœur, et c'est en pleurant et en me retenant de crier que j'accouche d'une idée qui m'enivre, mais dont je suis mortellement honteux et dégoûté le lendemain matin. Si je la transforme, c'est pire, elle me quitte ; mieux vaut l'oublier et en attendre une autre ; mais cette autre m'arrive si confuse et si énorme, que mon pauvre être ne peut la contenir. Elle me presse et me torture jusqu'à ce qu'elle ait pris des proportions réalisables et que revienne l'autre souffrance, celle de l'enfantement, une vraie souffrance physique que je ne peux définir. Et voilà comment ma vie se passe quand je me laisse dominer par ce géant d'artiste qui est en moi. Donc il vaut mieux que je vive comme j'ai imaginé de vivre, que je fasse des excès de toute sorte et que je tue ce ver rongeur que mes pareils appellent modestement leur inspiration et que j'appelle tout bonnement mon infirmité (1). » A cette veulerie qui finit par éteindre dans la boue la flamme du génie, opposons les maximes et l'exemple d'un grand artiste, mieux équilibré : « En faisant taire en lui toutes les basses inclinations qui pourraient le troubler, Léonard de Vinci arrive à cette sérénité morale qu'il souhaite à l'artiste, parce que seule elle lui permettra de se donner tout entier à son travail. Sans elle, les mauvaises pensées qui viennent l'assaillir amoindrissent une énergie dont il doit maintenir l'intégrité (2). » Aussi Léonard aimait à

(1) G. SAND : *Elle et Lui*, I.

(2) MICHEL : *Le Dessin chez Vinci*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1901, p. 371-372.

redire et s'efforçait de mettre en pratique cette fière et mâle devise : « On ne peut avoir de plus grande seigneurie que de soi-même. »

IV

Des trois éléments qui composent la méthode : *observation*, *hypothèse* ou *idéal*, *vérification* ou *exécution*, nous avons fait l'analyse des deux premiers. Nous avons donc encore à montrer quelle part revient à l'imagination inventive dans la vérification de l'hypothèse scientifique et dans la réalisation de l'idéal. Mais, avant de fixer cette part contributive de l'imagination créatrice, le moment semble venu de faire une remarque générale. Pour les besoins de l'exposition et de la clarté, il a été nécessaire de séparer ces trois éléments ; mais, sous peine de se faire une idée fausse du fonctionnement de la méthode, il faut sans cesse se souvenir que, si ses procédés sont distincts, ils restent cependant, en fait, unis et inséparables. C'est évident dans l'ordre scientifique. L'*hypothèse* intervient dans l'observation même. Il arrive, sans doute, que certaines découvertes sont dues à des observations directes et fortuites : Scheele, en s'efforçant de trouver le manganèse, a découvert le chlore qu'il ne cherchait pas. Mais, le plus souvent, l'observation est dirigée par une idée préconçue, dont on veut contrôler la valeur avant de s'engager dans le défilé pénible de l'expérimentation vérificatrice [1]. L'hypothèse intervient également dans la véri-

1 E. Naville : *La Logique de l'hypothèse*, Ire part., c. vi. C'est ainsi que Kepler fut porté à entreprendre ses observations et ses calculs par l'idée préconçue de « l'harmonie des sphères ». — Naville rapporte un exemple curieux où l'on voit, au début, une découverte due à l'observation pure, puis l'observation dirigée par deux hypothèses dont la première est fausse, la seconde, juste : « Le 13 mars 1781, William Herschell vit une étoile nouvelle pour lui dans la constellation des Gémeaux : c'était une observation pure, une découverte fortuite. D'autres astronomes avaient vu cet astre et s'étaient arrêtés à cette simple vue. Herschell ne s'en tint pas là. Il observe la nature de sa lumière, son grossissement au télescope, et conclut que ce n'est pas une étoile fixe. L'astre change de place ; il suppose que c'est une comète. Les observations subséquentes ne justifient pas cette conjecture. Il essaie alors la supposition d'une planète se mouvant selon un orbite presque circulaire. Cette fois, les observations répondent aux calculs faits sur cette base, et la planète Uranus est découverte. » (Id., *ibid.*, p. 61.

fication : nous verrons bientôt dans quelle mesure. — *L'observation* à son tour intervient dans l'hypothèse et dans la vérification : elle peut être le point de départ d'une hypothèse nouvelle qu'elle suggère à l'esprit du savant ; et elle forme la substance de la vérification, puisque, pour bien expérimenter, il faut être tout yeux et tout oreilles. — Enfin, la *vérification* est « inséparable de l'observation qui est son instrument, et de l'hypothèse qu'elle a pour but de détruire ou de confirmer... La méthode est donc triple dans son unité et une dans sa triplicité (1). » L'imagination scientifique joue, par conséquent, un rôle dans les trois phases de la méthode scientifique. Mais ce rôle, comme nous l'avons vu, est prépondérant quand il faut créer une hypothèse ; il n'est que secondaire quand un savant observe, guidé par une hypothèse dont il n'est pas l'auteur, ou quand il s'ingénie à vérifier une hypothèse, qu'elle lui soit personnelle ou qu'elle appartienne à un autre. Il nous reste à préciser cette part accessoire de l'imagination dans la vérification, laquelle s'obtient par la démonstration ou l'expérimentation, selon qu'il s'agit d'un théorème supposé vrai ou d'une théorie préconçue. L'imagination sert, dans les sciences exactes, à concevoir des procédés de démonstration ou d'ingénieuses hypothèses pour surmonter les difficultés qui peuvent surgir à chaque nouveau pas qu'on fait pour avancer. Dans les sciences de fait, elle est un auxiliaire utile qui permet d'inventer des expériences appropriées. C'est ainsi qu'en 1772, Lavoisier « commence à soupçonner qu'un fluide élastique contenu dans l'air était susceptible de se combiner avec les métaux ». Pour contrôler cette conjecture, il imagina un certain nombre d'expériences qui ne donnèrent aucun résultat. Puis, s'inspirant des travaux de Priestley, il dégagea l'oxygène. L'hypothèse sur l'existence « d'un fluide élastique » dans l'air était juste, tandis que les premières hypothèses imaginées pour la vérification étaient fausses (2).

Il est des esprits qui sont incapables de créer une hypothèse scientifique, mais qui excellent à imaginer des procédés de véri-

(1) E. NAVILLE : *Op. cit.*, p. 68.
(2) HOEFER : *La Chimie enseignée par la biographie de ses fondateurs*, p. 76.

fication : ils sont doués surtout d'imagination pratique. Les grands inventeurs sont ceux qui conçoivent l'hypothèse, imaginent l'expérience et inventent les appareils propres à la vérification (1).

Dans les arts, la vérification prend le nom d'exécution ou de réalisation de l'idéal imaginé. Certains artistes inventent de *tête*, c'est-à-dire élaborent complètement leur sujet avant de prendre leur pinceau, l'ébauchoir ou la plume. Nous avons cité, en ce genre, le peintre bâlois Arnold Bœcklin (2). Sans aller aussi loin, Puvis de Chavannes, avant de toucher à un crayon, s'efforçait de voir son tableau en imagination : « Je suis parti, dit-il, le lundi 25 août, pour Honfleur, où je suis resté dans les plus précieuses conditions morales jusqu'au vendredi 5 septembre. Là, travail de tête, travail des yeux, récolte d'effets, et, brochant sur le tout, évocation en moi-même des figures appelées à compléter la composition (3). » Il ne faudrait pas croire que l'imagination inventive n'ait plus rien à faire dans l'exécution d'un idéal ainsi composé d'avance de toutes pièces et que ces artistes, à grande puissance évocatrice, n'aient qu'à copier servilement l'image vivante qu'ils portent dans leur pensée féconde. Non, car ils ne possèdent pas un pouvoir d'hallucination suffisant pour se représenter les détails avec une précision parfaite. L'imagination inventive aura donc encore ample matière à s'exercer dans la réalisation de l'œuvre d'art, sans compter les modifications secondaires que subit tout idéal, même nettement conçu, en passant de la possibilité à l'état réel. « A chaque instant, ce sont de nouveaux effets à rendre, pour lesquels on n'a pas de recette toute prête... Pas une seconde on n'a le droit de se laisser aller à une routine ; dès que l'exécution devient machinale, elle perd toute saveur et toute sincérité. La main

1 Colozza : *L'Immaginazione nella Scienza*, pp. 89 et sq. — C'est, par exemple, le cas de Watt qui écrit dans ses *Notes* : « Un lundi, après midi, j'étais sorti pour me promener dans le *Green* de Glascow ; mes pensées s'étaient naturellement portées sur les expériences dans lesquelles j'étais engagé pour prévenir le refroidissement du cylindre... Alors, l'idée me vint que la vapeur étant un fluide élastique, elle doit se dilater et se précipiter dans un espace préalablement vidé ; et que, ayant fait le vide dans un vase séparé et ouvert la communication entre la vapeur du cylindre et l'espace vide, on voit ce qui doit arriver. »

2 Cf. *supra*, p. 375, note 1.

3) Cité par Vachon : *Puvis de Chavannes*, p. 42.

dévie de la ligne vraie, les tons cessent d'être justes, on commence à parler pour ne rien dire. Dès que l'artiste sent que sa pensée s'en va de ce qu'il fait, il faut que d'un effort il se reprenne. C'est pour cela que l'exécution de l'œuvre d'art est absorbante à ce point ; elle exige un travail perpétuel. Il en est ici de l'art comme de la littérature. L'écrivain qui a fait ses classes connaît sa langue ; il a dans l'esprit un riche répertoire d'expressions... Cela représente son acquis. Mais il ne peut s'en contenter. Dans toute phrase un problème se pose : c'est une idée nouvelle à rendre, une nouvelle impression à produire... Il faut donc qu'il surveille sa plume, qu'il la tienne sous le contrôle, qu'il l'empêche d'aller aux formules toutes faites. Lui aussi il doit constamment inventer (1). »

Mais ils sont rares les artistes qui sont capables de vivre en tête-à-tête avec un idéal de manière à le voir sous des contours nettement arrêtés jusque dans les détails. La plupart, ce semble, (et ici nous constatons, comme nous l'avons fait dans l'étude de la recherche scientifique, l'union pratique des divers éléments de la méthode), la plupart des artistes inventent en exécutant. « Sur une première image assez vague, qui s'est présentée d'abord à leur esprit, ils lancent quelques traits qu'ils reprennent ensuite, ajoutant, modifiant, se servant de cette esquisse pour se représenter plus nettement l'objet à rendre et de cette représentation pour compléter leur esquisse, menant ainsi de front le travail de la composition et celui de l'exécution jusqu'à complet achèvement de l'œuvre (2). » Il en va, ordinairement, de même dans la création littéraire : l'idéal poétique ne se précise et ne se parfait que la plume à la main. « L'âme humaine est destinée par nature à vivre dans un corps qu'elle informe ; ainsi l'idée humaine semble n'achever sa vie que dans le signe où elle s'incorpore (3). »

(1) P. SOURIAU : *L'Imagination de l'artiste*, p. 186-187.
(2) IDEM, *Ibid.*, p. 219.
(3) G. LONGHAYE : *Théorie des Belles-Lettres*, l. III, c. I, § 2, p. 365, deuxième édition.

V

Telle est, prise dans son ensemble, l'œuvre de l'imagination créatrice, qu'elle s'applique aux sciences ou aux arts : elle résulte de la collaboration constante de l'*inspiration* et de l'*attention élective,* de la *spontanéité* et de la *réflexion* (1). L'inspiration et la spontanéité représentent le facteur génial, l'élément natif ; l'attention réfléchie et élective figure le facteur volontaire, l'élément acquis. L'art et la science sont d'ailleurs unis dans la pratique, intimement mêlés. Qu'il suffise de rappeler en passant tout ce que les artistes ont dû dépenser d'efforts ingénieux pour découvrir les moyens techniques d'expression et d'exécution. Bien plus, un artiste original ne saurait se plier à l'emploi servile des procédés connus avant lui, fussent-ils excellents. Il s'ingéniera pour en créer de nouveaux. « Léonard de Vinci avait à un degré éminent cette faculté d'invention technique qui demande de toutes manières à s'exercer. Combinaisons de la peinture à l'huile avec la fresque, essais de peinture à l'encaustique, vernis de sa composition, il a multiplié les essais pour trouver une expression aux images mystérieuses qui le hantaient, et il était arrivé à rendre ainsi ce délicieux modelé des chairs, ce *sfumato* qui était pour lui l'art suprême (2). » De même, chez les savants de haut vol, doués d'une grande

1 Tout ce qui a été précédemment établi montre la justesse des réflexions suivantes que nous empruntons à M. Ribot : « Sans vouloir déprécier la méthode et sa valeur, il faut pourtant admettre qu'elle est préventive, et non inventive. Elle ressemble, disait Condillac, aux parapets des ponts qui ne font pas marcher le voyageur, mais qui l'empêchent de tomber. Elle vaut surtout comme habitude d'esprit. On a savamment disserté sur les « méthodes d'invention ». Il n'y en a pas ; sans quoi on pourrait fabriquer des inventeurs, comme on fait des mécaniciens et des horlogers. C'est l'imagination qui invente, qui fournit aux facultés rationnelles leur matière, la position et même la solution de leurs problèmes. Le raisonnement n'est qu'un moyen de contrôle et de justification ; il transforme l'œuvre de l'imagination en conséquences acceptables et logiques. » (*Op. cit.*, p. 204.) Il faut excepter pourtant le cas où l'on arrive à découvrir quelque chose de nouveau dans les conséquences qui découlent d'une série de raisonnements déductifs.

2 P. Souriau : *L'Imagination de l'artiste*, p. 192. Cf. tout le chapitre III de la IIIe partie, p. 180-197. Chez Vinci, l'artiste était doublé d'un savant. — Cf. E. Müntz : *Léonard de Vinci, le savant, le penseur et l'artiste.*

puissance synthétique, l'exposé de leur doctrine prend naturellement les proportions grandioses et harmonieuses d'une œuvre d'art. On a pu, sans exagération, comparer la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin à la belle ordonnance des cathédrales gothiques. La lecture de cette œuvre vigoureuse et bien ordonnée donne en effet l'impression d'une puissance esthétique, qui a sa source dans une apparition saisissante : la splendeur du vrai rayonnant de l'œuvre entière. De même que dans le temple chrétien, les nefs, le transept et les chapelles du chœur convergent vers le maître-autel, comme vers un centre d'attraction, parce que c'est là qu'invisible et présent, réside le Dieu de l'Eucharistie, ainsi, dans la *Somme théologique,* les différentes parties qui la composent et les nombreuses questions qui les subdivisent se groupent autour d'une idée dominante, l'idée du Verbe incarné, qui anime tout, et l'ensemble et le détail, de sa présence virtuelle et de son action cachée.

Mais combien chez qui l'activité de l'imagination constructive ne dépasse pas le stade intérieur! L'œuvre reste à l'état d'ébauche : ce sont des fantômes, des feux follets, qui brillent, traversent l'esprit et s'évanouissent sans retour. Les imaginatifs de cette sorte, soit faiblesse de la faculté coordinatrice, soit impuissance de la volonté, vivent dans un rêve perpétuel, à la poursuite d'une hypothèse ou d'un idéal qui fuient comme un mirage trompeur, échappant toujours à la débile étreinte de leur esprit. Le principe d'unité, capable d'organiser en une synthèse puissante les images et les idées sans cesse renaissantes dans ces âmes mobiles, fait défaut ou se trouve être trop faible : elles ne pourront jamais les traduire en une œuvre d'art ou une théorie scientifique. Cependant l'idéal, ainsi entrevu à travers un nuage, ne laisse pas que d'avoir d'heureux résultats : il allume au cœur la flamme pure de l'admiration et il élève, un moment, l'âme tout entière jusqu'à lui, au-dessus des préoccupations vulgaires et égoïstes.

> Il faut trouver du vrai la racine féconde
> Et, dans un mâle effort par l'amour inspiré,
> Former enfin le Beau du vrai transfiguré.

Voilà l'œuvre ! Elle est rude.....
Si le succès pourtant se refuse à la peine,
L'artiste, sans regret de sa poursuite vaine,
Bénit en soupirant l'idéal envolé ;
Il ne l'a pas atteint, mais il l'a contemplé (1) !

Ceux mêmes qui sont doués d'une activité féconde, qui peuvent extérioriser une hypothèse ou incarner un idéal, ceux qu'on appelle, d'un mot, les créateurs, ne sont pas sans éprouver le sentiment douloureux d'une impuissance relative. Les vrais savants répètent qu'ils ne savent bien qu'une chose, à savoir, qu'ils ne savent rien, car c'est à peine s'il est donné à chaque homme de génie de soulever un petit coin du mystère insondable qui enveloppe le nombre, le mouvement et la vie. Les grands artistes, ayant à lutter contre une matière plus ou moins réfractaire à l'expression de l'invisible et de l'immatériel, sentent plus vivement encore combien leur œuvre réalisée est pâle et défaillante auprès de l'idéal qu'ils ont rêvé :

Quand je vous livre mon poème,
Mon cœur ne le reconnaît plus ;
Le meilleur demeure en moi-même ;
Mes vrais vers ne seront pas lus (2).

C'est que Dieu seul est vraiment créateur, car seul il ne reçoit rien, et produit tout, et le fond et la forme ; seul il est capable d'égaler l'œuvre à la pensée. La notion complexe de création renferme dans sa compréhension trois idées principales : dans l'artiste ou créateur elle suppose l'idée d'un type intellectuel, invisible (hypothèse scientifique ou idéal fixé dans une image), et l'intention de faire passer ce type du monde des possibles dans le monde des réalités ; quant à l'œuvre créée, elle implique l'idée d'émanation et de passage de l'état intellectuel à l'état visible au moyen d'un signe ou d'une image. C'est le développement de cette définition de saint Thomas : la création, c'est l'émanation de la totalité de l'être sortant de la cause

1. Louis Veuillot : *Œuvres poétiques*, t. I, *Art poétique*.
2. Sully-Prudhomme.

universelle qui est Dieu. *Emanatio totius entis a causa universali, quæ est Deus* (1). C'est aussi le commentaire de cette énergique formule de la création du monde : Dieu dit, et tout fut fait. *Ipse dixit et facta sunt* (2). *Dieu dit :* voilà tout à la fois, dans l'artiste suprême, le verbe de son intelligence et l'opération toute-puissante de sa volonté qui commande. *Et tout fut fait :* voilà la production non plus éternelle, intérieure, idéale, mais temporelle, extérieure, sensible ; c'est l'émission hors de l'intelligence divine ; bref, le passage de l'idée à la réalité. Telles sont les trois principales conditions de l'acte créateur : l'idéal et l'intention dans l'artiste, l'émanation de la part de la créature. Quand elles sont réalisées d'une manière infiniment parfaite, c'est-à-dire en Dieu seul, elles impliquent la toute-puissance dans la cause, la nouveauté totale dans l'effet et l'instantanéité dans l'exécution. La réunion de ces trois qualités ne se retrouve, dans le génie humain, que d'une façon analogique et bien imparfaite. Mais plus une invention scientifique ou une production esthétique sera puissante, nouvelle et rapide, et moins, en l'appelant une création, on profanera un nom incommunicable, emprunté à l'Artiste suprême qui, travaillant sur le néant, n'eut d'autre puissance que son vouloir, d'autre modèle qu'une idée tirée de la contemplation de son infinie perfection, et dont l'opération fut instantanée !

Le savant et l'artiste reçoivent leurs matériaux du dehors. Toute leur originalité consiste à combiner d'une façon nouvelle les éléments de cette matière première, idées et images, qu'ils ont, au préalable, péniblement dégagés de l'expérience. Le fond leur est donné ; mais, en l'élaborant, ils créent la forme. En quoi consiste, précisément, la nouveauté de l'effet qu'ils introduisent dans le monde et qu'on appelle, au sens large et honorifique, une création ? Elle consiste dans l'aperception de rapports analogiques, qui jusque-là avaient échappé, non seulement à l'attention distraite du vulgaire, mais encore à la pénétration des talents ordinaires dont la vue cependant dépasse la moyenne de l'acuité intellectuelle. Que de milliers de spec-

(1) Saint THOMAS : *Summa theologica*, Ire Pars, q. XLV, a. 1.
(2) *Psaumes*, XXXII, 9.

tateurs avaient pu voir, avant Galilée, dans la cathédrale de Pise ou ailleurs, les oscillations d'une lampe, sans que cette vue leur ait suggéré aucune hypothèse scientifique ! Que de promeneurs ont contemplé le croissant de la lune, se détachant sur le fond de la nuit étoilée, sans songer, comme V. Hugo, à le comparer à une faucille d'or !

Tout reposait dans Ur et dans Jérimadeth ;
Les astres émaillaient le ciel profond et sombre ;
Le croissant fin et clair, parmi ces fleurs de l'ombre,
Brillait à l'occident, et Ruth se demandait,

Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles,
Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été,
Avait, en s'en allant, négligemment jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles (1).

La puissance créatrice du savant et de l'artiste se mesure à la distance que, d'un bond, avec la rapidité de l'éclair, leur imagination peut franchir : la découverte scientifique est d'autant plus belle qu'elle identifie des choses plus différentes, et le génie esthétique est d'autant plus profond qu'il rapproche, dans une comparaison juste, des objets plus éloignés. Quelle puissance d'identification ne fallut-il pas à Lavoisier pour assimiler deux phénomènes aussi divergents en apparence que la combustion et la respiration ! Quelle force dans ce rapprochement trouvé par Bossuet : « Le malheur fait dans les âmes un désert où retentit la voix de Dieu ! » Quel éclat d'héroïsme civique dans le « qu'il mourût » du vieil Horace, et combien heureusement tempéré par le cri de l'amour paternel : « Ou qu'un beau désespoir alors le secourût ! » Est-il possible de mieux exprimer l'instantanéité de l'acte créateur en Dieu que par ces paroles de la *Genèse : Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux* (2) ?

Ce qui rappelle de loin, dans le génie humain, cette instantanéité de l'action divine, c'est la rapidité d'intuition dans la

(1) V. Hugo : *La Légende des siècles :* « Booz endormi ».
(2) *Genesis*, c. I, v. 3.

découverte scientifique et l'absence apparente d'effort dans la composition littéraire ou l'exécution artistique. « Haüy laisse tomber un morceau de spath calcaire cristallisé et, en regardant l'un des prismes brisé, s'écrie : Tout est trouvé ! et il vérifia immédiatement sa rapide intuition sur le vrai principe de la cristallisation (1). » Mais le jaillissement de l'éclair est préparé par une élaboration plus ou moins lente et plus ou moins pénible ; il est suivi des tâtonnements et des difficultés de la vérification. Ajoutons, entre beaucoup d'autres, aux cas déjà cités, celui du mathématicien Hamilton qui découvrit tout d'un coup, en passant près d'un pont de Dublin, sa méthode des quaternions : « En ce moment, dit-il, j'avais le résultat de quinze années de travail. »

De même, la création de l'œuvred'art exige, ordinairement, de longs efforts pour sa réalisation ; quant aux artistes qui, comme Delacroix et Bœcklin, sont doués d'une facilité extraordinaire pour l'exécution, la loi de l'effort les atteint dans la période préparatoire de l'incubation. Entendons sur ce point les confidences d'un des plus grands écrivains de l'Angleterre au XIXe siècle : « Je répète sans cesse, tant j'en fais souvent l'épreuve, dit Newman, que la composition d'un livre est un véritable enfantement. Je ne crois pas avoir jamais vidé une question ou écrit mes pensées sans une souffrance aiguë de corps autant que d'esprit (2). » Mais le comble de l'art, c'est de se cacher pour ne laisser voir qu'une œuvre naturelle, qui semble le fruit spontané d'une heureuse facilité. « Ce dut être une haute jouissance pour les Florentins, après tant de productions savantes, parfois tourmentées, alambiquées, et toutes sentant l'effort, de pouvoir enfin se repaître à loisir des compositions si aisées et si naturelles d'un Raphaël, coulées d'un seul jet, à la fois profondément vraies et d'une rare distinction. Raphaël fut en cela le digne continuateur de Léonard. Ce n'est pas qu'il n'y eût un travail considérable dans ces compositions en apparence faites en se jouant ; mais semblable, en ceci également, à

(1) Th. RIBOT : *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 207.
(2) NEWMAN : *Lettre à Ward*, citée par H. BRÉMOND, dans *L'Inquiétude religieuse*, p. 204.

Léonard, il savait dissimuler l'effort pour ne laisser voir que la difficulté vaincue (1). » C'est peut-être par cette faculté de produire de grandes choses avec une aisance qui ne trahit aucun effort, c'est peut-être par là que l'artiste humain se rapproche davantage de l'activité créatrice de Dieu.

Signalons, en finissant, une dernière analogie entre l'artiste humain et le divin Artiste. Dieu, en contemplant son essence infinie, voit toutes les manières dont elle est imitable ; et ces différents modes d'imitabilité de la divine essence représentent l'ensemble des êtres possibles, dont la perfection est proportionnée à leur degré de similitude. C'est dans l'intelligence de l'Artiste suprême qu'existent, éternellement représentées, ces causes exemplaires de toutes choses, et Dieu a créé tous les êtres, qui composent l'univers, conformément à ces modèles ou archétypes ; de sorte que chaque être est une image réalisée d'un idéal éternel de Dieu et un reflet plus ou moins brillant de ses perfections. C'est pourquoi l'on peut dire en vérité que Dieu a créé le monde à « son image et ressemblance » ; et l'on peut encore ajouter, avec l'auteur de la *Genèse*, que le Créateur, jetant un regard sur son œuvre achevée, la trouva belle et bonne (2). Sans doute, cette œuvre n'a qu'une valeur relative ; mais, artiste infiniment sage et puissant, Dieu l'a exécutée d'une façon adéquate à son idée : chacun des êtres, dont l'ensemble constitue l'univers, répond pleinement, ni plus ni moins, au degré de perfection conçu et voulu par Dieu.

L'homme lui aussi, dans une certaine mesure, crée l'idéal à son image et ressemblance. Sans doute l'artiste reçoit l'impression et le branle du dehors ; il entre en communication avec le monde extérieur par ses cinq sens : les couleurs, les sons, les bruits, les parfums, les mouvements, la nature entière, sous ses formes changeantes comme une féerie, vient se refléter dans son âme. Mais cette âme n'est pas un simple miroir réflecteur

(1) E. Muntz : *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, t. II, p. 749. — Ch. Blanc (*Grammaire des arts du dessin*, p. 541-543) montre bien, en prenant pour exemple la *Sainte Famille* du Louvre, par quels efforts patients Raphael arrivait à la perfection.

(2) *Genesis*, c. I, v. 31 : Viditque Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona.

ou un appareil enregistreur. Non : c'est une force vivante qui modifie ce qu'elle reçoit, tantôt par une transformation spontanée qui dépend des dispositions du moment, tantôt par une transformation réfléchie qui est le résultat d'un travail attentif d'élimination et de coordination (1). L'artiste, si réaliste qu'on l'imagine, ne peut donc exprimer la nature telle qu'elle est, car la réalité n'arrive jusqu'à lui qu'à travers son esprit. Or la sensation, que provoque la perception des objets extérieurs, fait naître tout un ensemble d'états psychiques concomitants, idées, images et sentiments, qui sont relatifs à l'individu, comme la note fondamentale s'accompagne d'un cortège d'harmoniques. C'est pourquoi l'artiste, forcément, se représente la nature d'après ses impressions; c'est le sens du mot de Bacon : *Ars, homo additus naturæ.* Et quand les impressions présentes ne satisfont pas son besoin de jouissance esthétique, il se forge une nature embellie en combinant d'une façon nouvelle les souvenirs du passé, et c'est ainsi qu'il crée un idéal à son image et ressemblance. Sans doute, quand il a réalisé cet idéal, sa joie est mêlée de tristesse, parce que sa plume, son pinceau ou son ébauchoir sont impuissants à rendre pleinement ce qu'il a rêvé; néanmoins, sa joie est grande quand il peut contempler, dans le fruit de sa fécondité esthétique, une œuvre qui lui ressemble et où il se reconnaît : *simili simile gaudet.* Les chefs-d'œuvre artistiques sont donc les signes et les symboles de l'idéal humain, comme les êtres créés sont les symboles et les signes de la pensée divine. La création est le poème de Dieu (2). C'est en lisant ce beau poème que nous pouvons nous faire une idée du Créateur invisible, comme on juge du génie d'un savant ou d'un artiste disparu par les œuvres où il se manifeste et se survit. Ce n'est donc pas sans fondement que nous avons rap-

(1) Cf. *supra*, § III.

(2) Philon : « Ce monde est la poésie de Dieu. » (Édit. de Leipzig, t. I, p. 301, *Quod deterior*, § 33.) — Saint Bonaventure : « C'est une image, une sculpture de Dieu, un livre écrit au dehors. » *Simulacrum sculptile, liber foris scriptus* (*In Hexamer.*, l. XII). — J. Scot : « Toute la création est une manifestation de Dieu. » *Theophaniæ sunt omnes creaturæ* (*In Evang. Joannis*). — Faber : Les créatures « nous révèlent Dieu; elles sont des émanations de sa sagesse et des manifestations de sa beauté. Elles sont ses œuvres d'art, sa pensée spéciale, sa musique et son poème. » (*Bethléem*, t. II, pp. 72 et sq.), etc.

proché la puissance géniale de l'homme de la puissance créatrice de Dieu. C'est ce qui explique pourquoi l'humanité s'incline avec une respectueuse admiration devant le génie scientifique ou esthétique : il a au front un rayon divin.

Ce parallélisme devient plus saisissant encore si on le complète par les données que fournit la théologie catholique. Écrivant dans une revue philosophique, nous n'apportons ici le témoignage de la révélation qu'à titre documentaire. Il peut être intéressant, même pour des rationalistes, de savoir comment des génies de haut vol, comme saint Augustin et Bossuet, ont entendu ces sublimes mystères.

L'artiste est une intelligence inventive et par là il rappelle Dieu le Père, principe fécond, de toute éternité, engendrant et non engendré. Le terme de son activité intellectuelle est un idéal, parole intérieure (*verbum interius*), dans laquelle il se reflète lui-même comme dans un miroir, et ce verbe humain rappelle le Verbe divin, terme infiniment parfait de l'activité du Père, c'est-à-dire Parole éternelle, par laquelle en se disant à lui-même tout ce qu'il est, il s'exprime dans une image adéquate à sa perfection. L'artiste n'est pas seulement intelligence ; il est encore volonté : en contemplant son activité féconde et l'idéal fruit de cette fécondité, il s'y complaît et se complaît en lui-même ; le terme de cette activité, c'est l'amour ; et par là il rappelle le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils comme leur amour mutuel, troisième Personne consubstantielle et coéternelle aux deux premières. Cependant tout cela ne fait de cet artiste qu'une seule nature humaine dans la diversité des facultés, comme il n'y a qu'une seule nature divine dans la diversité des personnes ; et tout cela est égal et inséparablement uni dans son esprit : le principe intelligent, l'idéal et l'amour ; et tout cela c'est son esprit même et n'a point d'autre substance, comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux et inséparablement unis dans la communauté d'une seule et même substance infiniment parfaite (1).

C'est donc l'idée de l'artiste, son idéal, qu'il faut rapprocher

(1) Bossuet : *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, deuxième semaine, 7e élévation : « Fécondité des arts. »

du Verbe divin, idéal et art du Père ; et, comme l'artiste traduit sa pensée au dehors en regardant le modèle intérieur qu'il s'est formé, ainsi Dieu a créé toutes choses par son Verbe (1). Saint Augustin, en s'inspirant de la première page de l'Évangile selon saint Jean (2), a magnifiquement parlé de ce rapprochement. Il appelle le Verbe « l'art de Dieu tout-puissant et sage, le trésor de tous les types vivants et immuables qui tous ne font qu'un en lui (3) ». C'est pourquoi l'on peut définir le monde « une idée de Dieu réalisée par le Verbe. S'il en est ainsi, tout être cache une pensée divine. Le monde est un livre immense, écrit de la main de Dieu, où chaque être est un mot plein de sens. L'ignorant regarde, voit des figures, des lettres mystérieuses, et n'en comprend pas la signification. Mais le savant (et l'artiste) s'élèvent des choses visibles aux choses invisibles... (4). »

Le Verbe, artiste souverain, engendré par le Père à son image, nous fit lui-même à sa ressemblance ; il est donc naturel de comparer « l'image née de Dieu et l'image faite par Dieu (5) ». La différence reste infinie, quoique l'analogie soit réelle (6).

(1) Saint Augustin : « Animadvertenda est in hoc ænigmate etiam ista Verbi Dei similitudo, quod sicut de illo Verbo dictum est, omnia per ipsum facta sunt, ubi Deus per unigenitum Verbum suum prædicatur universa fecisse ; ita hominis opera nulla sunt, quæ non prius dicantur in corde : unde scriptum est, Initium omnis operis Verbum. » (*De Trinitate*, l. XV, c. XI.)

(2) Bossuet en parle sur le ton de l'inspiration : « Allons, marchons sous la conduite de l'aigle des évangélistes, du bien-aimé parmi les disciples ; d'un autre Jean que Jean-Baptiste, de Jean « enfant du tonnerre » (MARC, III, 17), qui ne parle point un langage humain, qui éclaire, qui tonne, qui étourdit, qui abat tout esprit créé sous l'obéissance de la foi, lorsque, par un rapide vol fendant les airs, perçant les nues, s'élevant au-dessus des anges, des vertus, des chérubins et des séraphins, il entonne son évangile par ces mots : « Au commencement « était le Verbe. » (*Elévations...*, douzième semaine, 7e élévation.)

(3) Saint Augustin : « Primus ac summus Intellectus... tanquam Verbum perfectum,... et ars quædam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium, incommutabilium ; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. » (*De Trinitate*, l. VI, c. X.)

(4) E. MALE : *L'Art religieux en France au XIIIe siècle.*

(5) Saint Augustin : « Sic accedit, quantum potest, ista similitudo imaginis factæ ad illam similitudinem imaginis natæ, qua Deus Filius Patri per omnia substantialiter similis prædicatur. » (*De Trinit.*, l. XV, c. XII.)

(6) Nul, ce semble, n'a mieux résumé qu'Estius les rapports du Verbe divin et du verbe humain. (*In quatuor libros Sententiarum commentaria :* in lib. I, Distinct. XXVII, § 4 et 5. En voici la traduction :

Au commencement, avant toute création, *était le Verbe, par qui tout fut fait*. De même, toute œuvre de l'homme commence par son verbe, par cette parole intérieure, cette vision intellectuelle, que l'art extériorise et rend sensible.

Et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu : pensée éternelle, image substantielle du Père, il est Dieu parce qu'il participe à la même nature et il est, comme personne, distinct

COMPARAISON DU VERBE DE DIEU ET DU VERBE DE L'HOMME

Dans le langage ordinaire, le verbe de l'homme est sa parole sensible, expression de son idée par la voix. C'est ainsi que l'on dit d'une personne qu'elle a le verbe en bouche, qu'elle a le verbe haut. Mais, dans le langage philosophique, le verbe est l'idée, la parole intérieure ; et c'est dans ce second sens que je prends ce mot avec Estius que je vais traduire.

RAPPORTS DU VERBE DIVIN ET DU VERBE HUMAIN

Une chose tire son nom d'une autre à cause de la ressemblance qu'elles ont entre elles.

Première ressemblance entre le Verbe de Dieu et celui de l'homme. De même que notre verbe procède de notre entendement, le Fils de Dieu, aussi comme Verbe, procède du Père.

Seconde ressemblance. De même que notre verbe intérieur, bien qu'il parte de l'entendement, lui demeure cependant intimement uni, sans pouvoir en être séparé, de même le Fils de Dieu, procédant du Père, demeure intimement en lui, n'en peut être absolument séparé.

Troisième ressemblance. Comme notre entendement produit son verbe sans rien perdre de son intégrité, de son unité, de sa quantité, ainsi le Père produit son Fils de sa propre substance, sans aucune lésion, sans aucun changement.

Quatrième ressemblance. Le verbe de notre intelligence, par lequel elle se comprend elle-même, est sa parfaite image ; et le Fils de Dieu est l'image parfaite du Père.

Cinquième ressemblance. Notre intelligence se voit non seulement elle-même dans son verbe, comme dans son image, mais elle y voit les autres choses aussi ; de même le Père dans son Fils, son Verbe et son image, ne se contemple pas seulement lui-même, mais il y trouve l'intuition parfaite de toutes les choses créées.

Sixième ressemblance. Chez les hommes, le verbe intérieur est manifesté par le verbe extérieur. Ainsi le Verbe éternel de Dieu, résidant dans le sein de son Père, se révéla au monde par les créatures annonçant la gloire de Dieu (Ps. 18) ; plus particulièrement encore, avant la venue du Christ, par les paroles des prophètes, qui furent comme des verbes extérieurs et retentissants de Dieu ; et surtout par l'incarnation quand il prit la nature humaine.

Septième ressemblance. De même que notre verbe intérieur est pour ainsi dire enveloppé, revêtu par le verbe extérieur qui le rend sensible aux auditeurs ; de même le Verbe caché du Père se revêtit de la chair humaine, comme d'un verbe extérieur, pour se rendre visible aux hommes et leur découvrir par là les secrets divins.

Huitième ressemblance. Tout architecte produit son ouvrage extérieur et matériel, par le verbe qu'il a conçu dans son esprit, comme l'idéal de cet ouvrage. Ainsi c'est par son Verbe, comme par son type, que le Père éternel a produit toute créature, selon cette parole de saint Jean : *Par moi toutes choses ont été*

du Père qui l'engendre par un acte éternellement fécond. Bien qu'accidentel et successif, le verbe humain est pourtant aussi, à sa manière, l'image de l'âme qui le produit, et il est distinct de l'âme, comme l'effet de sa cause. L'artiste se forme un idéal dans lequel il se reconnaît et dans lequel il exprime l'impression reçue des choses créées. Ainsi Dieu le Père se voit lui-même et contemple toutes les créatures dans son Fils, qui est son Verbe, c'est-à-dire son image, le « caractère et l'empreinte de sa substance (1) ».

Et tout ce qui a été fait était vie en lui, car avant d'avoir hors de Dieu une existence réelle, tous les êtres vivaient en lui, éminemment, dans leur cause ; idéalement, dans leur type. « Tout est donc vie dans le Verbe, qui est l'idée sur laquelle le grand Architecte a fait le monde... Ainsi, un temple, un palais, qui ne sont qu'un amas de bois et de pierre, où rien n'est vivant, ont quelque chose de vivant dans l'idée et dans le dessein de leur architecte (2). »

faites (*Évang.*, c. I), et suivant cette parole des *Proverbes* : *J'étais avec lui composant tout* (*Proverb.*, c. VIII).

EN QUOI DIFFÈRENT LE VERBE DIVIN ET LE VERBE HUMAIN

Première différence. Le verbe de l'homme est chose accidentelle, même par rapport à l'entendement ; il est donc chose fort imparfaite, même parmi les créatures. Mais le Verbe de Dieu est l'essence même de Dieu, commune au Père et au Fils.

Seconde différence. Le verbe de l'homme n'est pas de même durée que son entendement, puisque tantôt il naît et existe, et tantôt il cesse et s'évanouit. Mais le Verbe de Dieu est coéternel au Père.

Troisième différence. L'entendement de l'homme pour concevoir différentes choses et les faire, a besoin de verbes ou de types nombreux, variés et parfois même composés, parce qu'une seule notion de l'esprit ne peut pas représenter plusieurs choses, et beaucoup moins les représenter toutes. Mais l'entendement divin comprend tout, fait tout par son Verbe unique et très simple.

Enfin le verbe humain, bien qu'il soit une conception, un produit de l'entendement, ne peut atteindre à la qualité de fils ; il n'est pas de même substance avec l'entendement, et n'est pas tel en tout qu'il puisse être sa parfaite image. Mais ces trois choses conviennent au Verbe divin, par rapport à son Père. (*In quatuor libros Sententiarum commentaria :* in libr. I, dist. XXVII, § 4 et 5.)

Bossuet est plus hardi lorsqu'il appelle son idée le fils de son esprit. « J'enfante au-dedans de moi un tableau, une statue, un édifice, qui, dans sa simplicité, est la forme, l'original, le modèle immatériel de ce que j'exécuterai sur la pierre, sur le marbre, sur le bois, sur une toile où j'arrangerai toutes mes couleurs. J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit fécond et de mon art inventif. » (*Élévations...* deuxième semaine, 7e élévation, « Fécondité des arts ».)

(1) Saint PAUL : *Hebr.*, I, 3.

(2) BOSSUET : *Élévations...*, douzième semaine, 10e élévation — Saint Augustin a rendu la même pensée d'une façon vive et originale :

Cette vie des créatures en Dieu et des œuvres de l'industrie humaine dans l'idée de l'artiste est leur vie par excellence, parce qu'elle est la plus active et la plus durable. Le tableau d'un peintre ou le groupe d'un sculpteur, intellectualisés dans leurs types, ont toute l'activité de l'âme qui les conçoit et les entretient ; mais, devenus matériels et sensibles, ils sont immobiles comme la toile et le marbre qui les expriment. En Dieu, la vie des mondes est immuable et éternelle ; ils passent et leur image demeure dans la pensée divine. Dans la pensée de l'homme aussi les créations de l'art se survivent à elles-mêmes. Détruites par le temps ou par un accident, elles restent sous forme d'image dans l'âme de l'artiste et dans la mémoire de tous ceux qui les contemplèrent dans leur réalité ou en virent des reproductions. Nous nous représentons encore Jérusalem, Athènes et Rome, avec les chefs-d'œuvre qui décorèrent leurs portiques, leurs palais et leurs temples (1).

« Un menuisier fait un coffre. Avant tout il le possède dans son art. Car s'il ne l'avait pas dans son art, il n'aurait pas où prendre de quoi le produire en le fabriquant. Mais ce coffre est de telle sorte dans l'art qu'il n'est pas le coffre même soumis à nos yeux. Dans l'art il est invisiblement ; et il est visiblement dans l'œuvre. Distinguez donc l'un et l'autre. Le coffre mis en œuvre n'est pas vie ; le coffre dans l'art est vie : parce que la vie anime l'intelligence de l'ouvrier, où sont contenus tous les ouvrages avant d'être produits. De même la sagesse divine, par qui toutes choses ont été faites, les contient toutes selon l'art avant de les exécuter. Il s'ensuit que les choses faites par son art ne sont pas toujours vivantes ; mais c'est en Dieu seulement qu'est vie tout ce qui a été fait. Vous voyez la terre : la terre est dans l'art. Vous voyez le ciel : le ciel est dans l'art. Vous voyez le soleil et la lune : et ces deux astres sont dans l'art aussi. Mais hors de l'art ce sont des corps inertes : dans l'art ils sont vie. »

(1) Voici comment saint Bonaventure prouve et développe cette proposition : *Tout ce qui a été fait était vie en Dieu.*

« Les choses sont en Dieu de trois façons : premièrement comme dans le principe qui les produit, c'est-à-dire par sa puissance ; secondement comme dans le type qui les exprime, c'est-à-dire par sa connaissance ; troisièmement comme dans la fin qui les conserve, c'est-à-dire par sa volonté.

« De la première manière les choses sont éminemment en Dieu, comme dans leur cause créatrice, puisque Dieu a tout créé de rien : mais de cette façon elles ne sont absolument rien en Dieu, ni vie ni rien de réel.

« De la seconde manière, c'est-à-dire par l'existence qu'elles ont dans la volonté de Dieu qui les conserve, quelques-unes sont vie, d'autres ne le sont pas. En effet, elles y sont conservées selon ce qu'elles sont, ou suivant le degré de leur être. Or, quelques-unes n'ont que l'existence ; d'autres ont l'existence et le mouvement ; et d'autres, comme les hommes, ont tout à la fois l'existence, le mouvement et la vie.

« De la troisième manière, leur existence en Dieu, comme dans leur type, est vie en lui. Et comme dans ce divin exemplaire sont exprimés non seulement les êtres

Saint Augustin signale encore une autre ressemblance entre le verbe de l'homme et le Verbe de Dieu. La voici : le nôtre peut exister sans œuvre extérieure qui le manifeste, mais il ne peut y avoir d'œuvre qui ne soit précédée par son verbe intérieur ou modèle. De même, le Verbe de Dieu a pu être sans qu'aucune créature existât ; mais aucune créature ne pouvait exister si ce n'est par Celui par qui toutes choses ont été faites (1). On peut donc distinguer deux espèces d'arts : l'art intérieur ou verbe de l'intelligence : c'est l'idéal vivant dans la pensée de l'artiste ; et l'art extérieur ou manifestation de ce verbe : c'est l'idéal réalisé sous une forme sensible. Le premier, considéré dans le Verbe éternel, est la représentation de tous les êtres passés, présents ou futurs et même simplement possibles ; et la vision de l'essence incréée et de toutes les manières dont elle est imitable charmera l'éternité des justes et des anges. Le second se compose seulement des réalités actuelles, produites par l'artiste divin, depuis le léger frémissement du moucheron jusqu'aux puissantes harmonies des chœurs célestes, en passant par tous les degrés de la vie, végétative, sensitive, raisonnable. Chaque homme contemple seul son art intérieur ; il livre son art extérieur à la contemplation des autres. En

réels, mais aussi tous les êtres possibles et intelligibles, voilà pourquoi tout est en Dieu, tout est vie en Dieu.

« Ce mot de saint Jean, tout ce qui a été fait était vie en lui, peut être interprété de diverses manières. Cependant il faut spécialement considérer la vérité de ce mot et le motif de son emploi.

« Premièrement, ce mot est vrai, suivant saint Augustin, parce que toutes choses faites par Dieu, ou simplement possibles, ont des types qui les rendent intelligibles, et que ces types ou idées sont appelées vivantes, parce qu'elles sont dans l'intelligence, substance vivante, et tant que vivantes. Elles sont de plus un acte même de l'intelligence, et cet acte est un acte de vie. Dans un artiste humain on dit qu'elles sont vivantes ; mais en Dieu, on dit plus, on dit qu'elles sont la vie même. Car en Dieu l'acte de l'intelligence est l'intelligence elle-même.

« Voici maintenant pourquoi saint Jean a employé ce mot. Les choses sont en Dieu et dans l'univers, mais différemment. En effet, dans l'univers elles ont par leur existence des propriétés qui ne conviennent pas à leur manière d'être en Dieu. C'est pour cela que l'Évangéliste n'a pas seulement dit : ce qui a été fait était en lui, mais était vie, afin d'exclure toutes ces propriétés. Car dans le monde les créatures ont une existence corporelle, variable et compatible. Il a donc dit qu'elles étaient vie en Dieu, parce que la vie était un acte spirituel, étant une continuelle émanation de l'être tranquille et éternel, il excluait la matière par la spiritualité, le changement par le repos, la corruptibilité par l'éternité. » (*In libr. I Sentent.*, Distinctio XXVI, art. 2, q. I, conclusio.)

(1) Saint AUGUSTIN : *De Trinitate*, l. XV, c. XI.

jouissant du premier dans le silence de l'âme, il se nourrit de lui-même comme un Dieu béatifié par le spectacle de sa pensée ; en se répandant au dehors par les révélations du second, il jouit des preuves qu'il donne de sa supériorité. Il y a, de l'un à l'autre de ces deux arts, la distance de l'esprit à la matière, du génie aux organes qui le servent, des inspirations de l'artiste à l'habileté de l'artisan.

Ainsi, trouver et reproduire, imaginer et vérifier, voilà le double besoin du génie, qu'il se déploie dans le domaine de la science ou de l'art. La science tend à la vérité pure ; l'art au beau sensible. La science s'isole de la matière et s'élève au général. L'art incorpore l'idée, pour la rendre concrète, individuelle, vivante ; il la manifeste à l'œil, à l'ouïe, au tact lui-même, en la rendant maniable, sonore, visible. Ce qui donne au génie esthétique une influence prestigieuse qui dépasse celle du génie scientifique, c'est que son œuvre est mieux proportionnée à notre nature : l'humanité s'y retrouve complètement, corps et âme, car l'art est la manifestation de l'invisible par le visible, le rayonnement de l'idéal à travers un signe sensible. Napoléon ne s'y est pas trompé : la science, c'est la raison humaine ; l'art, c'est l'homme tout entier.

GASTON SORTAIS.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE

La *Société de Psychologie* a été fondée en 1901 par l'*Institut général psychologique*.

Cet Institut, appelé à l'origine *Institut psychique*, eut sa réunion constitutive le 30 juin 1900. Étaient présents : MM. Baraduc, Bergson, Bouvery, Brettes, Cailletet, Dariex, Duclaux, Dussaud, Louis Feine, Gase-Desfossés, P. Janet, Paul Joire, Marey, Jean Mascart, de Morsier, Murray, Raffalovich, Charles Richet, de Rochas, Van der Nailen, de Virieu, Youriévitch. — Avaient adhéré : MM. Bernheim, Boirac, Buisson, Fouillée, Grahame, de Gramont, Liégévis, Schrenck-Nötzing, J.-W. Sharpe.

L'Institut se propose d'étudier par tous les moyens scientifiques possibles les phénomènes psychiques en général, et particulièrement le magnétisme animal, la télépathie, la lucidité, la médiumnité, etc...

Il a peu à peu organisé des groupes d'études tels que le *Groupe d'étude de Psychologie zoologique*, le *Groupe d'étude des phénomènes psychiques*, le *Groupe d'étude de Psychologie morale et criminelle*, la *Société de Psychologie*. La *Revue de Philosophie* tiendra ses lecteurs au courant des travaux de l'*Institut général psychologique*.

La *Société de Psychologie* a tenu sa huitième séance à l'hôtel des Sociétés savantes, le vendredi 6 juin, sous la présidence de M. le Dr Pierre Janet.

A l'ouverture de la séance, M. le Président donne la parole à M. le Dr de Fleury pour une communication intitulée :

DE L'ESTHÉTIQUE EN TANT QUE PHÉNOMÈNE DE MÉMOIRE

Il y a deux manières de goûter une œuvre d'art : ou bien « se laisser prendre par les entrailles » et se donner tout entier à l'émotion esthétique, ou bien s'efforcer de comprendre la pensée de l'auteur et voir comment « cela est fait ».

Le problème esthétique comporte donc deux solutions, suivant qu'on l'étudie comme un phénomène affectif, ou comme un phénomène intellectuel. Pour le critique et le connaisseur l'émotion d'art

s'est peu à peu muée en un jugement qui n'a plus que de lointains rapports avec un état émotif ; c'est pourquoi les œuvres très neuves, aussi artificielles, aussi tour de force d'art que possible, ont le plus de chances de leur plaire.

Il n'en saurait être de même pour un homme qui n'a pas eu la même éducation et qui se laisse aller à ses émotions impulsives. Pour le vulgaire l'idée esthétique se rattache *à un phénomène de mémoire*. M. le Dr de Fleury s'efforce de démontrer cette thèse en se prenant lui-même comme exemple et en faisant part de ses propres observations.

Je ne suis pas musicien, dit-il, en ce sens que je manque tout à fait de culture technique. J'ai toutefois un grand amour pour la musique. Lorsque l'œuvre que j'écoute dépasse le niveau de complexité où je suis parvenu, elle me procure un sentiment d'accablement, d'ennui, d'hostilité presque. Si je m'en étais tenu à une première audition, je n'aurais jamais appris à aimer les grands drames lyriques.

A une seconde ou à une troisième audition je distingue quelques lueurs dans ce chaos. Certains passages m'ont causé du plaisir. Or, les choses qui m'ont d'abord procuré quelque émoi esthétique, ce sont — non les plus rares, les plus caractéristiques du génie de l'auteur — mais bien au contraire les moins neuves, celles qui ressemblaient un peu aux œuvres musicales déjà familières à ma mémoire. Je saluais agréablement, et comme d'un acquiescement, celles que je reconnaissais un peu. Vous entrevoyez à présent comment l'idée esthétique peut se rattacher à un phénomène de mémoire.

Une phrase musicale était parvenue jusqu'aux cellules de mon écorce grise sans avoir été perçue par la conscience. Mais voilà qu'après deux ou trois jours de sommeil, à un moment où je n'y pense pas, ce thème résurgit et se reconstitue. Sous l'influence de cette résurrection, une joie vive inonde l'âme, s'accompagnant d'une exaltation douce, d'une hypertension légère où tout l'organisme prend sa part et qui est proprement la joie.

C'est là un phénomène purement affectif, aussi peu intellectuel que possible, et sans discernement critique. Il s'applique également au bon comme au mauvais, et naît aveuglément de la volupté de l'évocation. C'est de la joie physiologiquement liée à un degré moyen d'excitation de nos centres nerveux, et c'est manifestement un phénomène de mémoire. Richard Wagner l'avait admirablement compris, lui qui semait sa partition de *leitmotiv,* c'est-à-dire de phrases qui procurent l'émotion esthétique, du seul fait qu'on les a déjà entendues.

Ainsi donc l'émotion d'art, s'il s'agit d'un esprit neuf et non d'un critique, n'est pas en proportion directe avec les qualités techniques du passage en question.

Il en est de même pour le sentiment de la nature. Les paysans trouvent beau le paysage qui se déroule sous leurs yeux parce qu'il leur rappelle les lieux où se sont écoulées leurs premières années. Aussi un montagnard ne se plaira-t-il pas dans un pays de plaines et un habitant des Landes sera-t-il offusqué par un paysage de montagne.

En face d'un paysage tout à fait neuf pour nous, d'un fjord ou d'un volcan, tout le plaisir est dans l'étonnement ; ce n'est que plaisir de blasé.

En peinture qu'aimons-nous sinon la joie de trouver dans une œuvre d'homme l'évocation des impressions jadis reçues de la nature? C'est pourquoi toute école nouvelle est honnie.

En résumé, à un certain degré de civilisation l'idée du beau, de plus en plus intellectuelle, est suscitée par la perfection du rare, de l'artificiel, de ce qui est habilement et puissamment réalisé. Mais à son état primitif, l'émotion esthétique, purement affective, est provoquée par le seul fait de reconnaître, de retrouver une sensation passée, que l'on croyait morte. Ce n'est qu'un phénomène de mémoire accompagné d'émoi. L'art nous apparaît comme un mystérieux miroir où s'évoqueraient et se rajeuniraient délicieusement pour nous d'anciennes images fanées.

DISCUSSION

M. *Arréat* ne pense pas qu'on puisse tenir la *reconnaissance* pour un élément essentiel de l'émotion esthétique, ni même que l'état de reconnaissance, ou de souvenir, soit un état nécessairement esthétique. Pour l'individu non musicien *reconnaître,* ce n'est pas seulement se rappeler, ou redire, c'est encore et surtout commencer à comprendre. N'oublions pas, d'autre part, que se rappeler ou reconnaître, en soi, est une satisfaction, quel que soit l'objet remémoré. L'émotion esthétique, enfin, est de nature si complexe qu'un seul élément ne saurait suffire à la déterminer ; il importerait, de toute façon, de ne jamais omettre de considérer le plaisir *sensoriel.*

SOCIÉTÉ DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

SÉANCE DU MERCREDI 21 JANVIER 1903

M. L'ABBÉ BULLIOT ANALYSE LE DERNIER LIVRE DE M. POINCARÉ

SCIENCE ET HYPOTHÈSE

Est-ce un livre de scepticisme, comme beaucoup l'ont dit? Si on le place dans son milieu, si l'on tient compte des luttes actuelles entre sceptiques et dogmatiques, il paraît évident que ce livre est surtout dogmatique.

Ne suffit-il pas pour s'en convaincre de lire la préface, où M. Poincaré précise la position ou plutôt les positions qu'il entend prendre dans le débat. Le réalisme est vivement combattu à l'heure actuelle, dans toutes les sciences : *en mathématique,* d'où l'on s'efforce de faire disparaître les derniers éléments de réalité impliqués dans les notions expérimentales de continu, de ligne droite, de parallèles, etc. ; *en mécanique,* où l'on s'efforce de réduire le mouvement à une relation abstraite et où l'on substitue un pur formalisme, un échafaudage de formules analytiques, de coefficients numériques et d'hypothèses conventionnelles aux grandes notions expérimentales ou métaphysiques de masse, de force, de temps, d'énergie, et aux lois générales dégagées des faits par le génie de Galilée, de Newton et de leurs successeurs ; *en physique*, où l'on soutient que les lois sont le plus souvent des conventions arbitraires, œuvre artificielle de l'esprit, œuvre d'art et non pas de science ; *en chimie* enfin, où nos définitions et nos classifications des éléments seraient également conventionnelles et arbitraires, simples points de repère, découpures artificielles opérées par l'esprit dans le continu de la réalité, dans un but tout pratique afin de pouvoir repérer nos recherches.

C'est l'ensemble de ces doctrines négatives que l'on a baptisées d'un nom emprunté aux luttes du moyen âge, en les appelant le nominalisme scientifique.

Or, M. Poincaré a pris nettement parti contre ce nominalisme, en physique surtout où l'on est en contact plus direct avec la réalité. —

Et c'est là le point essentiel. — Il serait assez disposé cependant à faire une part exagérée, selon nous, au nominalisme en géométrie, et même en mécanique. En géométrie, il substitue ce qu'il appelle le continu des géomètres, formé de nombres et de symboles arithmétiques, au continu réel.

Le rapporteur s'efforce de montrer ce qu'il y a d'irréductible dans le continu réel et d'illogique dans le prétendu continu des géomètres, exactement de quelques géomètres.

En mécanique, M. Poincaré se prononce au fond pour le caractère réel des données essentielles, mais il atténue ses déclarations par des développements plus subtils qu'utiles. Le rapporteur lui reproche d'abandonner trop légèrement la notion du mouvement, absolu parfaitement défendable, lui semble-t-il, surtout si on le considère comme une énergie plus encore que comme un déplacement spatial.

DISCUSSION

M. *de Vorges* fait observer que M. Poincaré a été autrefois beaucoup plus sceptique qu'il ne l'est maintenant et qu'il fut un des promoteurs des tendances dont il est aujourd'hui inquiété. N'étant pas métaphysicien, il avait d'abord exagéré l'expression de vues sur lesquelles il est contraint de revenir aujourd'hui.

Passant à la question du mouvement absolu, M. de Vorges demande qu'est-ce qu'entend M. Poincaré par le mouvement absolu. Tout mouvement est au fond relatif, car il va vers quelque corps ou s'éloigne de quelque corps. Si on entend par mouvement absolu ce qui ne se meut vers aucun objet, cela n'a en effet aucun sens, comme le dit M. Poincaré. Si on entend le mouvement principal auquel d'autres sont subordonnés, on peut admettre un mouvement absolu. On ne saurait admettre un mouvement relatif, adopté par quelques écrivains, en ce sens que jamais la cause du mouvement ne s'attache à un mobile plutôt qu'à l'autre.

M. *de Margerie*, supposant deux mondes A et B, tels que A se meut vers B, demande si, au cas où Dieu anéantirait B, le mouvement de A ne se continuerait pas?

M. *de Vorges* soutient qu'il ne se continuerait pas. Comme il n'admet pas d'espace réel autre que celui qui est constitué par les corps, il n'admet pas de mouvement réel vers un espace devenu imaginaire. La supposition implique d'ailleurs une contradiction. Aucun corps ne se meut sans être mû par un autre. C'est le principe d'Aristote.

Si donc le monde A se meut vers le monde B, c'est que le monde B l'attire, ou qu'un autre monde C de l'autre côté de A le repousse, ou enfin que Dieu dirige le monde A vers le monde B. Dans le premier cas, le monde B étant anéanti, l'attraction cesse et le mouvement avec ; dans le second cas, le monde A continue de se mouvoir, mais par rapport au monde C. Le troisième cas est inadmissible, car il faudrait en même temps que Dieu anéantît le monde B et conduisît le monde A vers le monde B.

M. l'abbé *Bulliot* accorde à M. de Vorges que si le mouvement est un phénomène essentiellement et purement spatial, il n'y a pas à parler de mouvement absolu en dehors du plein. Si on le considère avant tout comme une énergie, il suppose toujours l'espace possible, mais non l'espace réel.

Le mouvement absolu dans le vide absolu cesse d'être une notion contradictoire.

M. DUBOSQ LIT UNE NOTE BIBLIOGRAPHIQUE SUR L'OUVRAGE DE M. LE Dr GRASSET INTITULÉ :

LES LIMITES DE LA BIOLOGIE

Contrairement à ce que semblent insinuer le titre du livre et le nom de l'auteur, on trouve peu ou point de biologie dans cette étude. C'est une thèse de philosophie, où M. le Dr Grasset combat les tendances monistes, non pas tant des Biologistes en particulier que des Positivistes en général. L'ouvrage est bien nourri, riche en remarques spirituelles et plein de vie. Les citations dont il est tissu en font un résumé intéressant de la pensée contemporaine dans les deux écoles. Il n'est pas bien sûr toutefois que les textes choisis pour exprimer une idée de l'auteur la rendent toujours d'une manière bien exacte ; et l'excellente thèse de M. le Dr Grasset serait parfois mieux défendue par le développement de sa propre pensée, que par telles citations, sur le libre arbitre ou sur la révélation par exemple. A noter enfin une tendance à trop isoler les unes des autres les différentes branches de la Science pour mieux assurer leur indépendance et mieux supprimer les occasions de conflit. Somme toute, le livre de M. le Dr Grasset est une protestation courageuse, opportune, et, dans l'ensemble, fortement motivée.

SÉANCE DU MERCREDI 11 FÉVRIER 1903

LA PAROLE EST A M. LE COMTE D. DE VORGES POUR UNE COMMUNICATION TOUCHANT

LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE DE KANT

La philosophie de Kant, contre l'intention formelle de son auteur, a abouti à une sorte de scepticisme. Elle doit donc renfermer un vice caché. Ce vice est, suivant M. de Vorges, la conception des données *a priori*.

Kant, frappé par la critique de Hume qui détruisait tous les fondements de la science, crut qu'il ne pouvait y échapper qu'en admettant des concepts *a priori*, c'est-à-dire indépendants de toute expérience. M. de Vorges juge que cette conception est tout à fait hypothétique ; que les preuves sur lesquelles Kant essaie de l'appuyer sont purement négatives ; elles ne démontrent qu'une chose, à savoir que le philosophe n'a pas su trouver d'autre moyen d'expliquer l'universalité et la nécessité des principes. M. de Vorges montre que ces caractères s'expliquent au moins aussi bien par la doctrine scolastique que Kant ne paraît pas avoir approfondie. L'universalité et la nécessité ne sont point le privilège exclusif de certaines notions transcendantales. Toutes les notions, même d'origine purement sensible, peuvent revêtir cette forme ; et réciproquement on peut trouver une origine expérimentale aux notions les plus transcendantes. Car le point important est de savoir distinguer dans les faits leur existence et leur nature. L'existence des faits d'expérience est contingente, mais leur nature entraîne une certaine nécessité.

D'un autre côté, on ne comprend pas comment des notions purement *a priori* peuvent être légitimement appliquées aux sensations ; si ce n'est point par un instinct arbitraire, ce ne peut être que parce qu'on découvre dans la donnée sensible un caractère de convenance avec ces notions. Mais, dans ce cas, il suffit d'abstraire ce caractère pour en former la notion. L'*a priori* est inutile.

Les notions *a priori* entraînent nécessairement les jugements *a priori*. Kant en distingue deux sortes. Les jugements *analytiques* où le prédicat résulte de l'analyse du sujet, et les jugements *synthétiques* où le prédicat ne résulte pas de l'analyse du sujet. M. de Vorges croit cette division incomplète. Il y a des cas moyens, ceux par exemple où la convenance résulte de l'analyse du sujet et de l'analyse du prédicat conjointement. M. de Vorges relève la méprise de Kant touchant certains jugements mathématiques que le philosophe allemand voudrait proclamer *synthétiques*. Le but caché est

de créer une classe de jugements où pourra être introduit le jugement de causalité. Mais M. de Vorges montre que ce jugement n'est pas en réalité *synthétique*. Il se justifie par l'analyse du sujet et du prédicat qui contiennent un élément commun, le passage du non-être à l'être. L'effet est ce qui n'a point l'être par nature et doit le recevoir d'ailleurs. La cause est ce qui donne l'être.

Enfin, M. de Vorges montre que l'*a priori* n'est pas non plus acceptable pour les idées d'espace et de temps étudiées par Kant dans l'esthétique transcendantale. Ces idées impliquent, il est vrai, des nécessités, mais ces nécessités se constatent dans la nature même des figures. Sans doute, elles résultent de la nature de l'étendue, cependant il n'est pas nécessaire de connaître l'étendue *a priori* avant la figure. Il suffit de la voir dans la figure même. De même pour localiser les corps, il suffit que l'espace soit donné en même temps que les corps. Toute représentation disparaît, observe Kant, si on supprime l'étendue. Cela est vrai de l'imagination qui, s'exerçant dans un organe étendu, ne peut rien saisir d'inétendu, mais cela n'est pas vrai de la raison. Celle-ci peut très bien concevoir des réalités inétendues, mais elle ne peut rien concevoir que comme un être, parce que la notion d'être lui est constitutive.

A la suite de ce rapport, M. *Duprat* fait observer qu'il serait fort utile pour comprendre pleinement la *Critique de la raison pure* de tenir compte de la formation de la pensée de Kant. Un aperçu historique s'impose. Que doit Kant à Wolf, à Newton ? Qu'a-t-il retiré de son éducation morale ? Voilà ce qui serait important de connaître. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Kant n'est pas un sceptique. Il a besoin de croire à quelque chose, à la métaphysique, mais pas à la métaphysique traditionnelle qui laisse place à une religion révélée. Kant veut édifier une métaphysique qui sera le primat de la raison pratique ; une métaphysique qui a des raisons logiques. C'est pourquoi Kant écrit la *Critique de la raison pure* et le *Système de la nature*. M. Duprat ajoute que, fidèle disciple de Newton, Kant a édifié son système de l'*a priori* parce qu'il a cru pouvoir bâtir une physique *a priori*.

M. de Vorges reconnaît parfaitement que Kant n'était nullement sceptique d'intention. La méthode historique préconisée par M. Duprat serait excellente s'il s'agissait de juger les intentions de Kant. M. de Vorges convient que la *Critique de la raison pure* ne représente pas toute la philosophie de Kant, mais sa méthode seulement. Or, c'est précisément cette méthode que l'on a essayé de juger pour montrer où elle conduit. Dans la *Critique de la raison*

pratique, dans le *Système de la nature*, et ailleurs, Kant a cherché à rétablir le réel. Mais on sait assez que les kantistes contemporains ont abandonné toutes ces tentatives et ne tiennent compte que de la *Critique de la raison pure*. C'est précisément pour ce motif qu'il importe d'en examiner les fondements en eux-mêmes.

M. l'abbé *Peillaube* craint que M. de Vorges n'ait pas exprimé toute la pensée de Kant sur la nature de l'*a priori*. Les formes ou représentations *a priori* sont loin des pensées virtuelles et inconscientes des innéistes. Antérieurement à l'expérience, elles n'existent pas dans l'entendement à l'état de différenciation. Dynamisme et spontanéité pure, l'entendement produit les représentations et les formes de lui-même. En ce sens, elles sont *acquises a priori*, comme s'exprime Kant à propos du temps. Pour saint Thomas, elles sont aussi *acquises a priori*, en tant que modes de la conscience. La différence consiste dans le caractère d'objectivité qui s'attache à la représentation. Les formes de Kant s'appliquent, on ne sait ni pourquoi ni comment, à l'expérience sensible, tandis que celles de saint Thomas, étant intelligibilité pure, s'assimilent les données des sens et les rendent intelligibles comme elles. La différenciation objective provient de l'image. Mais la forme subjective est produite de l'intelligence et par l'intelligence. Elle est, par conséquent, *a priori* ou *acquise a priori*.

M. de Vorges répond qu'en effet saint Thomas enseigne que l'intellect produit le concept par son activité. On pourrait même admettre que l'acte de connaissance est précisément l'être intelligible par lequel l'être actuel nous est connu. En ce sens, pour saint Thomas comme pour Kant, la notion de l'intellect est produite par l'intellect même. Mais on ne saurait assimiler cette doctrine à celle de Kant parce que :

1° L'acte de connaissance est produit sous l'influence de l'intellect agent qui lui transmet la détermination extraite du fantôme de l'imagination et qui lui donne une valeur représentative ;

2° Le concept de Kant est formulé à propos non de la donnée sensible, mais à côté d'elle, et comme une adjonction étrangère. Le concept de saint Thomas est, au contraire, pris dans les entraves de la donnée sensible ;

3° Le concept de Kant n'est pas supposé viser une réalité. L'acte de connaissance de saint Thomas n'existe, au contraire, que pour constater une réalité.

On ne pourrait donc établir entre la théorie de Kant et certaines idées de saint Thomas dans cette question qu'une ressemblance tout extérieure. V. BIÉTRIX.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

ONTOLOGIE OU MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE, par Mgr D. Mercier, 1 vol. in-8° de 600 pages. Paris, Alcan, 1902.

Mgr Mercier, l'éminent professeur de Louvain, vient de publier la troisième édition de son *Ontologie* qui formera le deuxième volume de son cours de philosophie. Cette édition est, à proprement parler, un ouvrage nouveau, tant elle a été remaniée et complétée. Elle présente aujourd'hui un volume de 600 pages environ qui renferme, on peut le dire, toute la moelle de la métaphysique scolastique.

On ne saurait exagérer l'importance de la métaphysique dans l'étude de la philosophie traditionnelle. Les scolastiques ne se sont pas égarés dans des spéculations hasardeuses pour imaginer un système plus ou moins vraisemblable sur Dieu et sur le monde. Ce système, la religion le leur donnait. Ils ont fait mieux : ils ont creusé toutes les notions transcendantes qui existent dans l'esprit humain ; ils en ont précisé le sens et la portée ; ils en ont déduit les conséquences immédiates. C'était un travail immense. Les penseurs le savent par expérience, rien n'est difficile à l'homme comme de se rendre un compte exact de ses propres pensées. Par là, ils ont donné à leurs spéculations philosophiques une rigueur, une précision, une solidité que l'on ne rencontre dans aucune autre philosophie. Ils en ont fait vraiment une science. Ces fortes traditions ont été absolument délaissées par la philosophie moderne : c'est une des principales causes de ses incertitudes et de ses égarements.

On ne peut donc trop recommander l'étude de la métaphysique à ceux qui veulent s'appliquer sérieusement au renouvellement de la philosophie scolastique. Il n'est pas possible d'avoir une idée parfaitement juste des théories de l'école si l'on ne connaît bien sa métaphysique. Elle seule donne le vrai sens de la terminologie des docteurs. Elle fait comprendre certaines théories qui nous heurtent d'abord. Elle montre dans d'autres théories une doctrine plus pro-

fonde que celle qui apparaît à première lecture. Bien des enseignements nous semblent étranges parce que nous ne les comprenons plus ; et si nous les sondons à la lumière de la métaphysique nous sommes agréablement surpris de les trouver d'accord avec les vues les plus sages de la pensée moderne.

Mais il manquait un livre où l'on pût étudier la métaphysique. Il y a bien la métaphysique de Suarez renfermée dans deux énormes in-folio. Malheureusement cette métaphysique est en latin, et le latin rebute aujourd'hui beaucoup de gens même instruits. D'ailleurs ce grand ouvrage, remarquable à tant d'égards, est trop long ; il renferme certaines subtilités. Il nous fallait un ouvrage en français donnant tout l'essentiel sans entrer dans les raffinements. Tel est le livre que nous offre Mgr Mercier.

Cet essai est divisé en quatre parties, où l'auteur traite de l'être, des propriétés transcendantes de l'être, des principales divisions de l'être, et enfin des causes.

L'être semble une notion bien simple. Cependant, à y regarder de près, il renferme une foule d'idées. Il désigne d'abord la réalité, la substance première des choses, et dans ces choses il peut représenter ou le fait de l'existence ou l'essence intime. Il désigne aussi l'être simplement possible.

Mgr Mercier montre que notre connaissance de la possibilité des êtres se fonde sur l'abstraction par laquelle nous considérons à part leur essence. On considère souvent en philosophie l'essence divine comme le fondement de la possibilité des êtres ; elle est bien cela en fait, mais nous ne pouvons le savoir avant d'avoir connu et prouvé l'existence de Dieu. La possibilité intrinsèque est suffisamment établie par la compatibilité des caractères qui composent l'essence et peuvent exister réunis. A ce propos Mgr Mercier combat la théorie de Descartes et de Secretan faisant dériver toutes les vérités nécessaires d'un décret de la liberté divine.

En traitant de la substance première et concrète, Mgr Mercier examine dans une discussion très étudiée la question du principe d'individuation, ce qui fait l'individu distinct dans l'espèce à laquelle il appartient, et cette autre question si importante pour l'intelligence de la philosophie scolastique : la distinction réelle de l'essence et de l'existence. L'auteur combat la théorie nouvelle de l'individu, agglomération de plastidules.

L'être a encore un troisième sens, il est la copule du jugement, il affirme le rapport du prédicat au sujet. Ce sens concerne la logique, et la métaphysique n'a pas à s'en occuper.

Les propriétés transcendantes de l'être sont l'unité, la vérité, la bonté. Considéré en lui-même, un être est positivement un, négativement il est une chose indivise ; considéré par rapport à l'intelligence, il est vrai ; considéré par rapport à la volonté, il est bon. L'auteur explique l'origine de la notion d'unité qui se fonde sur l'indivision. Puis il traite des questions connexes d'identité, de simplicité ou de composition, etc. Il montre qu'une certaine composition des êtres n'est pas contradictoire à leur unité substantielle, quand l'un des éléments est le complément essentiel de l'autre. Il établit les différents degrés de distinction réelle, ou de raison. Il ne nous paraît pas tout à fait d'accord avec le langage des premiers scolastiques en classant la distinction métaphysique parmi les distinctions de raison. Si la métaphysique traite de l'être réel, comme Mgr Mercier l'a parfaitement établi au début, il semble plus régulier d'appliquer le terme métaphysique à un genre de distinction réelle.

Nous n'acceptons pas non plus une différence essentielle entre le nombre et la multitude. Ces deux notions ne nous paraissent s'opposer qu'en ce que l'une est plus confuse que l'autre.

La vérité se distingue en vérité logique et vérité ontologique, celle-ci, remarque l'auteur, est un rapport entre l'être que nous percevons et une conception antérieure de la nature de cet être. Il combat la théorie qui voudrait placer le type idéal dans l'être divin ; mais peut-être n'y a-t-il là qu'une question de mots. La vérité ontologique dont parle l'auteur n'est probablement pas tout à fait la même dont s'occupe saint Augustin.

Le bien est une propriété générale de l'être comme tel, le mal par lui-même n'est pas une réalité, mais le manque d'une réalité ; il n'a qu'une cause indirecte et accidentelle.

Cette partie est terminée par l'indication des premiers principes : principe d'identité, principe de contradiction, principe du tiers exclu. L'auteur montre contre Kant que le temps n'est point essentiel à l'énoncé du principe de contradiction.

La troisième partie est consacrée aux divisions de l'être. L'être se divise d'abord en être substantiel et être accidentel. Dans une discussion très complète, Mgr Mercier réfute le phénoménisme des contemporains et la théorie cartésienne de la substance. Toute substance une et intelligente est une personne. L'auteur dénonce à cette occasion les erreurs si nombreuses des contemporains sur la personnalité. Il examine la différence entre la personnalité et la substance. Il se prononce pour une distinction qu'il semble considérer comme réelle.

L'accident est absolu ou modal : absolu, il ajoute une réalité nou-

velle à la substance qu'il détermine. Ici se pose un important problème sur lequel l'école a été divisée. L'accident a-t-il une existence propre ou n'existe-t-il que dans et par l'existence de la substance? Nous savons que l'auteur a longtemps hésité sur cette question. Aussi avons-nous été très heureux de le voir adopter définitivement la seconde alternative, la seule, comme il le remarque très bien, qui garantisse l'unité vraie et complète de l'individu.

L'auteur n'a pas cru devoir faire une étude spéciale des neuf catégories d'accidents. Nous le regrettons; nous aurions connu son opinion si autorisée sur plusieurs questions très intéressantes. Nous aurions été curieux spécialement de l'entendre au sujet de la dernière catégorie, réduite presque à rien chez les scolastiques, et qui, dans l'intention d'Aristote, lequel n'a fait malheureusement que l'indiquer, devait avoir une étendue égale à celle du verbe avoir ἔχειν qui la caractérise.

Nous ne trouvons donc dans ce chapitre que quelques considérations sur la qualité et la relation; puis une critique des théories relativistes à la mode depuis Kant, et qui ne sont fondées que sur des malentendus et sur l'exagération de certaines vérités.

Le chapitre suivant est consacré à cette autre division de l'être, la division en acte et en puissance. Cette division, si importante dans la philosophie péripatéticienne, ne doit pas être confondue avec celle dont on a parlé plus haut, en être réel et être possible. L'être en puissance est un être réel qui attend un complément. La notion de l'être en puissance conduit à la théorie du mouvement qui est le passage d'un être en puissance à son complément. L'auteur montre les difficultés que s'est créées la philosophie moderne en abandonnant ces notions.

Un court chapitre sur la distinction entre l'être créé et l'être incréé, entre l'indéfini et l'infini. L'auteur établit ensuite que l'être n'est pas un genre, mais se dit des différentes catégories d'une manière analogique.

La quatrième et dernière partie traite des causes. Mgr Mercier appelle cause en général tout ce qui explique l'ordre du monde. Il défend les transformations substantielles et en conclut la causalité matérielle. A la cause matérielle s'oppose la cause formelle qui donne à l'être sa réalité et son unité. Ces deux causes sont intrinsèques, elles constituent l'essence; mais pour amener cette essence à l'actualité, il faut la cause efficiente, qui la produit par son action. Ici vient une théorie de l'action et la réfutation de l'occasionalisme.

Ce qui cause l'ordre principalement, c'est la causalité finale. L'au-

teur combat vigoureusement les négations dont ce genre de cause a été l'objet. Il écarte l'idée d'une cause exemplaire spéciale. La cause exemplaire est une notion complexe qui tient, d'un côté, de la cause finale et, de l'autre, de la cause formelle. Il est conduit par son sujet à examiner le principe de raison suffisante et conteste son universelle applicabilité.

L'ouvrage se termine par une étude sur le beau. L'auteur en donne trois définitions : 1° ce dont la connaissance charme ; 2° ce dont les parties sont harmonieusement ordonnées ; 3° ce qui manifeste la perfection naturelle d'un être. Cette troisième définition est la première dans l'ordre synthétique et la dernière dans l'ordre analytique.

On voit combien de questions intéressantes soulève l'ouvrage de Mgr Mercier et quel travail persévérant et approfondi il a demandé à l'auteur. On pourra peut-être contester quelques solutions ou juger que dans quelques cas il a cédé plus qu'il n'était nécessaire à des tendances contemporaines. Mais l'ensemble y est ; les principes essentiels de la métaphysique y sont développés avec beaucoup de clarté et les erreurs si nombreuses des modernes sur cette matière y sont solidement réfutées.

Or, c'est là le plus nécessaire : rétablir dans les esprits une juste appréciation des données supérieures qu'étudie la métaphysique. Ceci est moins difficile qu'on ne le croit généralement. Nous connaissons un homme qui, il y a une trentaine d'années, alors qu'il n'était question que vaguement de scolastique, essaya de donner un aperçu des conclusions générales de cette doctrine. La *Revue scientifique* crut devoir s'occuper de son livre. Elle le fit dans une intention nettement hostile. Cet essai, disait-elle, serait très dangereux à mettre entre les mains des jeunes gens, parce qu'il les porterait à penser que les objections contre le spiritualisme et la religion n'ont aucune portée. Cependant le critique, qui était sans doute un esprit fin, ne put s'empêcher de reconnaître une netteté des idées, une précision de langage, une propriété des termes qui n'étaient pas ordinaires, et il eut la franchise d'en faire la remarque. D'où venaient ces qualités sinon de ce que l'auteur avait médité pendant de longues années la métaphysique scolastique ? Ces qualités sont donc encore appréciées aujourd'hui, bien que les penseurs du jour en soient généralement déshabitués. C'est en se les assimilant par une longue familiarité avec les difficultés de la métaphysique que l'on pourra les acquérir, et l'on servira par là plus utilement la cause de la philosophie traditionnelle que par des efforts plus ou moins heureux pour y adapter les méthodes en vogue.

Comte DOMET DE VORGES.

II. — LOGIQUE

LA LOGIQUE MORBIDE, t. Ier, *L'Analyse mentale,* par MM. N. Vaschide et Cl. Vurpas, avec une préface de M. Th. Ribot, 1 vol. in-16 de 270 pages, F. de Rudeval, éditeur. (Société d'éditions scientifiques et littéraires.)

Sous ce titre général de logique morbide, MM. Vaschide et Vurpas se proposent d'étudier toute la psychologie de l'activité mentale morbide et particulièrement l'orientation et la manière d'être de cette mentalité. C'est dire que le présent volume n'est que l'introduction et la première partie d'une psychologie morbide complète (1), et les psychologues ne peuvent que féliciter les auteurs de leur dessein, puisque aussi bien c'est une vérité banale de dire combien, sur la plupart des questions, la pathologie mentale éclaire et complète la psychologie normale.

Nous ne pouvons résumer dans une courte récension les observations nombreuses et détaillées de MM. Vaschide et Vurpas, car analyser, c'est trop souvent abréger et dénaturer des faits très riches en eux-mêmes. Mais nous essaierons de donner aux lecteurs de la Revue une idée aussi nette que possible de l'objet poursuivi par les auteurs dans leurs intéressantes recherches.

Et tout d'abord, qu'entend-on ici par *analyse mentale?* « Sous ce titre, dit M. Ribot dans sa préface, les auteurs désignent une sorte de rumination psychologique, obstinément attachée à tous les détails de la vie interne du sujet ou aux événements du milieu social et cosmique qui l'enveloppe. » Les cas pathologiques dans lesquels le sujet est véritablement en proie au « démon de l'analyse » sont étudiés sous les quatre formes suivantes :

1° *Introspection somatique.* « Le sujet ne dirige son analyse mentale que sur les modifications physiques de son organisme et la connaissance de sa constitution somatique, qui occupent en souveraines son activité psychique. » Le malade étudie minutieusement tous les phénomènes sensoriels, organiques et musculaires ; son activité mentale est uniquement portée sur son corps et ses modifications, et comme il est incapable de coordonner, de synthétiser les résultats

(1) Ce travail sur la logique morbide comprendra quatre volumes : l'*Analyse morbide*, le *Syllogisme morbide*, l'*Émotion morbide* et la *Création intellectuelle morbide*.

de son enquête sur lui-même, un délire d'introspection somatique caractérisé se produit chez lui.

2° *Délire par introspection mentale.* Ici, les facultés d'observation et d'analyse du sujet sont dirigées sur sa mentalité, sur son moi proprement psychique : « Tout ce qui se passe et tombe sous l'œil vigilant du sujet, tous les phénomènes de conscience enregistrables, même les plus minimes et les plus intimes, tout est pesé et passé au crible d'une logique persévérante, anxieuse et particulièrement scrupuleuse; d'où l'éclosion de cette forme délirante nouvelle. »

3° *Extrospection et analyse délirante du milieu cosmique.* « Le sujet oriente et dirige son analyse mentale sur le monde extérieur, le milieu ambiant dans lequel il vit ; il vit dans un délire d'extrospection dont l'origine réside dans cette analyse mentale dirigée sur les changements et les aspects plus ou moins compliqués de sa vie sociale. »

4° *Délire de métaphysique.* Dans cette quatrième étude, très curieuse à beaucoup d'égards, MM. Vaschide et Vurpas nous présentent un sujet « pour lequel non seulement la vie mentale, mais encore la vie sociale elle-même reste dans l'ombre ». Toute l'activité intellectuelle du sujet est portée uniquement sur la question de la genèse et des causes premières du monde. N'ayant aucune individualité psychologique et même morale, le sujet n'a d'intérêt que pour les questions de *cause* et de *fin*. « Le pourquoi des choses revenait à chaque analyse extérieure et le poussait brusquement, spontanément, aux conceptions les plus métaphysiques. Le moindre fait et geste réveillait chez lui de la façon la plus bizarre les idées de causalité, de temps, de finalité, etc... »

Il y a dans ces quatre cas, — très nettement pathologiques, — « comme une schématisation de plusieurs manières d'être de l'analyse normale portant son activité dans les multiples conditions de la vie réelle et soi-disant normale ». De ce schème et de ce grossissement obtenu par l'étude des analyses pathologiques, on peut conclure que l'analyse mentale ne peut s'exercer que sur quatre objets de recherches : « 1° l'effort intérieur, la vie mentale en elle-même ou, en d'autres termes, l'analyse de l'analyse elle-même ; 2° les manifestations physiques et somatiques de l'organisme ; 3° le monde social et le milieu ambiant avec ses actions et impulsions variables suivant le milieu, la race et l'espèce; 4° la vie métaphysique, l'au-delà conçu sous sa forme la plus abstraite. »

Ainsi donc, l'analyse mentale existe, — quoique à vrai dire l'anatomie et l'histologie ne nous en montrent point les traces, — elle

existe « et constitue le pivot peut-être le plus solide de l'activité mentale ». C'est un centre de forces, réel, qui peut réunir, polariser, synthétiser toute la série des images sensibles. C'est dire qu'elle peut aussi les déformer, et qu'ainsi, par son activité propre, elle peut être l'occasion, — sinon la cause, — de troubles et de désordres organiques manifestes. Et ce n'est que chez l'individu anormal que se décèle toute la puissance destructive de l'analyse. Car l'homme normal ne s'analyse pas ou s'analyse peu. Il se contente, « comme nous le faisons tous, d'un échange de données généralement assez grossières, touchant tous les domaines des réactions bio-physiologiques ». Il a cependant une analyse mentale, mais retenue en quelque sorte, régularisée, organisée par le bon fonctionnement des forces psychiques. Mais l'équilibre est difficile à garder, et de l'analyse normale et moyenne à l'analyse à outrance, il n'y a qu'un pas. Les poètes et les romanciers nous ont montré le mal que peut faire l'analyse, — même au point de vue de la création esthétique, — et M. P. Bourget a soutenu brillamment cette thèse dans plusieurs de ses romans. « L'analyse mentale, nous voulons dire notre moi conscient et logique, tout en dirigeant la conduite psychologique et sociale de notre personnalité, doit le plus rarement possible être elle-même soumise à son propre critérium. Dans ce chaos qui s'appelle la pensée, il y a des labyrinthes dans lesquels plus d'un dédale engage le voyageur sur une fausse route. » — Ce n'est pas un des moindres mérites de MM. Vaschide et Vurpas que d'avoir signalé ce danger, et éclairé d'une façon scientifique ce point important de la psychologie contemporaine.

Assurément, cela ne veut pas dire que l'analyse est un mal en soi. « Le tout réside dans le sens selon lequel l'analyse mentale a été dirigée. » Les moralistes et les éducateurs sont précisément chargés de cette direction, et ils doivent, pour ce faire, utiliser les données de la psychologie.

MM. Vaschide et Vurpas ont insisté, — avec raison, croyons-nous, — sur la force et l'activité de l'analyse mentale. C'est « pour ainsi dire le dragon des légendes, qui garde sévèrement l'entrée de ce temple saint, la vie mentale, le seul dans lequel nous nous plaisions à vivre, à désirer ou à craindre, à laisser libre expansion à nos angoisses, à bâtir des chimères tout en vivant la vie commune, la vie de tous les jours, qui exige surtout un automatisme bien coordonné, dirigé vers des buts bien définis. »

En somme, il y a, dans le nouveau travail de MM. Vaschide et Vurpas, des faits bien observés et intéressants en eux-mêmes ; et c'est

quelque chose. Il y a plus, — il y a des idées sur le mécanisme spécial de l'introspection, de l'analyse, et sur la vie psychique en général. Et l'on ne peut qu'avoir du plaisir et de l'intérêt à prendre connaissance de ces idées.

EM. D...

III. — PSYCHOLOGIE

LA THÉORIE DE L'ÉMOTION, par William JAMES, précédé d'une introduction par le Dr Georges DUMAS, traduit de l'anglais, 1 vol. in-18, 170 pages. Paris, ALCAN, 1903.

Ce que l'on peut appeler « la théorie émotionnelle » de M. William James n'était certes pas entièrement inconnu, après ce qu'en avaient dit MM. Ribot et Marillier, et plus récemment M. Georges Dumas. Mais on ne la connaissait que dans ses grandes lignes ; et il n'en demeure pas moins intéressant de pouvoir saisir, grâce à la traduction française qu'on vient de publier (1), le développement des preuves et les minutieuses observations de détail.

On le sait, M. W. James a pris parti, après Darwin et Spencer, pour la théorie physiologique de l'émotion. L'école intellectualiste considère le sentiment comme le résultat immédiat de représentations mentales ; et à son tour, ce sentiment a son expression dans des phénomènes organiques qui en sont comme le prolongement, la traduction extérieure ; pour l'école opposée, il faut renverser les termes de cette succession et les placer dans cet ordre : idée, expression organique, émotion. On ne tremble pas parce que l'on a peur, mais on a peur parce que l'on tremble. L'état affectif, « l'affect », n'est donc que la conscience des variations organiques produites dans les diverses parties du corps ; par là toute émotion se trouve ramenée à des conditions biologiques. L'originalité de M. W. James est d'avoir présenté cette théorie sous une forme plus scientifique, en laissant de côté la pure « description » des émotions pour essayer d'expliquer leur genèse ; à l'encontre de Lange qui les fait découler des phénomènes circulatoires, et conformément aux données récentes de physiologistes qui refusent au cerveau une sensibilité spéciale, il assigne

(1) La traduction contient le chapitre XXIV des *Principes de psychologie*, un extrait d'un article paru dans le *Mind*, 1884, et un article postérieur : *La Base physique de l'émotion* (*Psychological Review*, septembre 1894). La traduction est précédée d'une introduction de M. Georges DUMAS qui n'est en grande partie que la reproduction de la conclusion de sa thèse : *La Tristesse et la Joie*.

aux émotions qu'il qualifie de grossières, comme aux émotions dites délicates, une même origine périphérique. Elles proviennent dans les deux cas de courants afférents.

Si l'on examine les preuves qu'apporte M. W. James à l'appui de sa thèse, il est facile de les ramener à trois ou quatre. La première est tirée de l'examen de certains cas pathologiques et l'auteur pense que ce serait là la preuve positive, expérimentale, de sa théorie (p. 71). En 1894, dans son article sur la base physique de l'émotion, il insiste longuement sur des observations du même genre, et l'on sait quelle part prépondérante leur est accordée par l'école expérimentale. Nul ne songe assurément à nier l'intérêt et l'utilité de ces contributions pour la psychologie ; mais les résultats obtenus n'en demeurent pas moins assez souvent d'une interprétation délicate, et par là même un peu subjective. « Nous ne devons pas perdre de vue, et c'est M. W. James qui parle (p. 167), que les expériences faites par la méthode de suggestion sont sujettes à caution... et que l'absence d'émotivité peut avoir été (dans le cas cité par lui) un résultat parallèle à l'anesthésie, résultat de lésions nerveuses. » Ce double motif, sans nous faire méconnaître l'intérêt de ces recherches, nous laisse un peu défiants sur les résultats obtenus.

Il y a une seconde raison à laquelle l'auteur paraît si fort tenir qu'il va jusqu'à l'appeler « le point vital » de sa théorie. L'impossibilité de séparer l'émotion de toute expression corporelle lui paraît démontrer l'origine organique du sentiment. « Si nous nous représentons une forte émotion, et qu'ensuite nous tentions d'abstraire de la conscience que nous en avons toutes les sensations de ces symptômes corporels, nous trouvons qu'il ne nous reste plus rien. Nulle étoffe mentale pour constituer l'émotion » (p. 63) ; mais comment serait-il possible de se représenter séparément ce que l'expérience a toujours uni d'une manière si intime ; de plus, comment opérer cette dissociation dans les émotions violentes que l'auteur prend pour type, où les troubles organiques, plus intenses, frappent davantage l'imagination ; cette union naturelle les a naturellement rapprochés dans la représentation. Et surtout pourquoi conclure de ce rapport permanent à l'antériorité de l'expression organique sur l'émotion ? Aussi bien pourrait-on renverser la preuve, et de l'impossibilité de se figurer un ensemble de symptômes corporels indépendants du sentiment qui leur correspond d'ordinaire — les vrais acteurs éprouvant réellement les sentiments qu'ils expriment — pourquoi ne pas conclure aussi légitimement à l'antériorité de « l'affect » ?

L'auteur a cru trouver des cas dans lesquels les troubles orga-

niques suivaient immédiatement une représentation, sans que l'émotion vînt s'interposer entre les deux ; et il cite, en plus d'un fait personnel, les phénomènes de tremblement subit devant une apparition inattendue, une forme noire dans les bois, ou à la vue d'un ami sur le bord du précipice. A moins qu'il n'y ait là un cas de pur réflexe, comme dans le tressaillement qui répond à un bruit subit, l'analyse nous ferait découvrir un intermédiaire émotionnel, si rapide soit-il, dans les exemples signalés. La vue d'un ami sur le bord du précipice, ou d'une forme noire dans la nuit, n'est pas seulement une représentation mais une représentation émotionnelle ; et sans doute nous distinguons émotion et idée d'émotion, mais celle-ci éveille naturellement celle-là. Il n'y a pas seulement idée de chute ; mais, par une substitution très rapide, idée de *notre* chute, de même pour les autres cas, il y a idée de *notre* danger. On adopterait volontiers l'objection du Dr Worcester : « Un ours enchaîné ou en cage peut n'exciter que des sentiments de curiosité... Ce n'est donc pas la vue de l'ours qui détermine les mouvements de la peur. Nous ne fuyons pas l'ours tant que nous ne le supposons pas capable de nous faire du mal. » La même explication vaut pour les autres exemples signalés.

Une autre critique, plus grave peut-être, s'adresserait au procédé même d'exposition adopté par M. W. James. Il a voulu tout d'abord ramener les émotions grossières, celles où les symptômes corporels sont plus sensibles, uniquement à la conscience de ces troubles organiques ; et par la suite, il a étendu sa théorie aux émotions délicates, telles que le sentiment esthétique, dont le retentissement corporel est peu apparent. Pourquoi ne pas procéder autrement ? Si l'on veut donner une « théorie des émotions », n'est-il pas plus simple d'examiner tout d'abord les sentiments délicats, pour en mieux saisir la nature, tandis que, dans les autres, les sensations organiques, très réelles, très intenses, qui viennent s'ajouter au sentiment primitif, en se réfléchissant sur lui, comme des vagues diffuses, le recouvrent pour ainsi dire, le dérobent partiellement à l'analyse de l'observateur. Le procédé d'exposition adopté par M. W. James ne nous paraît être ni le plus simple, en raison de la complexité des émotions étudiées tout d'abord, ni le plus sûr, car ces sentiments ne sont pas à l'état pur.

Cette critique nous amène à dégager dans la théorie qu'on nous présente la part de vérité qu'elle nous paraît bien mettre en lumière, savoir, que toute émotion et même les émotions délicates s'accompagnent de sensations organiques qui les renforcent et en modifient

un peu la tonalité. Qui se sent rougir, rougit davantage, par un choc en retour de l'effet organique ; l'homme en colère s'exalte, aux éclats de sa propre voix ; le sanglot augmente la douleur ; et dans certains cas, ces troubles organiques peuvent atteindre une telle intensité que les sensations secondaires absorbent l'élément affectif qui leur a donné naissance. En s'appuyant sur Höffding (p. 342), qui admet une distinction analogue, on peut être amené à donner de l'émotion une théorie psychologique plus complète, qui tiendra compte de la physiologie de « l'affect » et de cette action indirecte. Par là même, on pourrait expliquer l'origine périphérique de certaines sensations et l'existence des courants afférents. On garderait ainsi de la théorie de M. W. James la partie strictement scientifique, en écartant la construction philosophique qu'il a voulu appuyer sur ces faits.

G. MICHELET.

L'OPINION ET LA FOULE, par G. Tarde, de l'Institut, professeur au Collège de France. — Un volume in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Félix Alcan, éditeur.

Cet ouvrage comprend trois études : dans la première, *Le Public et la foule,* M. Tarde montre la différence qui existe entre ces deux groupements, l'un essentiellement moderne et créé par les moyens de communication nouveaux, l'autre, bien plus ancien, d'ailleurs purement physique.

La seconde partie du livre a trait à *L'Opinion et la Conversation.* L'*opinion,* pour M. Tarde, est conséquence directe du public : sans lui, son importance serait nulle ; comme lui, elle doit sa grande importance à la presse. La *conversation* est le facteur le plus important de l'opinion, qu'elle crée à elle seule et qu'elle contribue puissamment à entretenir.

La dernière étude est consacrée à *La Foule et les sectes criminelles.* L'auteur y examine la question du délit de groupe et montre l'importance de la complicité du milieu, qui, presque toujours, devrait innocenter l'individu.

Ce livre est d'une lecture facile et intéressante.

L'AME PAIENNE, par H.-B. Brewster, 1 vol. in-16 de 194 pages. *Édition du Mercure de France,* Paris, 1902.

M. H.-B. Brewster est un immoraliste joyeux. Il n'aime pas les philosophes et les accuse volontiers d'être ennuyeux et de manquer

de légèreté : c'est une façon rare et curieuse de promettre de l'agrément à ses lecteurs. Au reste, peu de gens amusent M. Brewster, car il entend par philosophes tous ceux qui se déterminent par « finalité ». C'est l'intention qui a gâté le monde et compromis le plaisir. La joie est d'agir sans raison, au gré de l'inspiration capricieuse. L'âme de l'homme n'est pas la vaine et superficielle synthèse où nous cristallisons nos états de conscience. Elle est aussi variée que la vie, aussi large que le monde. Elle est le théâtre où se déploie pour une heure la pompe éternelle et l'éternel cortège des passions et des vertus. Mais la duperie est de se laisser prendre au jeu des acteurs, et de considérer que les spéculations et les espérances, qui se débattent sur la scène, constituent l'intérêt durable de la vie. C'est le *jeu* seul qui est intéressant, et ces actes humains ne sont que les *occasions* choisies par les grands artistes qui sont les Dieux.

Je n'avais ouvert l'*Ame païenne* qu'avec un sentiment de résignation. Je m'attendais, en effet, sur la foi du titre, à y trouver le commentaire ingénieux de la « Prière sur l'Acropole » dont l'industrie littéraire a fait depuis quelque temps une si cruelle consommation. M. Brewster est infiniment plus avisé. Il ne tient même pas à être éloquent. Il a bien compris qu'il y a dans la rhétorique une contention de geste et de parole peu congruente à l'objet qu'il se proposait. L'individualisme, le culte du Surhomme, ont une fâcheuse tendance à se traduire en théorie; et c'est là le vice originel des morales. Au véritable immoralisme il convient hautement d'être vécu : l'exprimer c'est déjà le trahir, et il faut faire sentir à la brièveté des périodes tous les regrets qu'on en éprouve. C'est, si j'ose dire, un acte de digestion. Félicitons donc M. Brewster de sa réserve, sans regretter outre mesure que l'humanité considère le cerveau comme un viscère plus intéressant que l'estomac.

P. GODARD.

RECHERCHES CLINIQUES ET THÉRAPEUTIQUES SUR L'ÉPILEPSIE, L'HYSTÉRIE ET L'IDIOTIE. *Compte rendu du service des enfants idiots, épileptiques et arriérés de Bicêtre, pendant l'année 1901*, par BOURNEVILLE, 1 vol. in-8° de 224 pages avec 16 planches. *Édition du Progrès médical*, ALCAN, 1902.

Ce volume peut intéresser les psychologues et les pédagogues, en leur montrant, dans le détail, tous les procédés du traitement médico-pédagogique mis en vigueur par M. le Dr Bourneville à Bicêtre et à la Fondation Vallée. Les résultats obtenus sont d'ailleurs très remar-

quables et ont une vraie portée morale et sociale. Les psychologues qui iront visiter Bicêtre pourront y faire une étude intéressante sur la mentalité des enfants épileptiques et arriérés. Il nous paraît qu'un observateur attentif des malades de M. Bourneville et du traitement médico-pédagogique suivi par eux pourrait acquérir, sur la psychologie de l'enfance et sur la psychologie de l'éducation, des données précieuses. On ne peut que féliciter M. le Dr Bourneville de ses efforts constants pour améliorer le sort des enfants arriérés, et c'est là un éloge qui ne lui sera marchandé par personne.

A signaler, parmi les nombreux articles anatomo-cliniques du volume, la *Contribution à l'étude de l'idiotie morale et en particulier du mensonge comme symptôme de cette forme mentale,* par MM. Bourneville et J. Boyer.

LA NEURASTHÉNIE, CAUSES ET REMÈDES, par le Dr Émile Laurent. Deuxième édition entièrement refondue et considérablement augmentée, in-18 cartonné de 172 pages. Paris, A. Maloine, 1903.

Ce livre, de très agréable aspect, a été écrit pour les gens du monde.

A notre époque de surmenage intellectuel, de suractivité nerveuse, la neurasthénie est devenue une maladie aussi fréquente que grave. Le livre du Dr Laurent mérite d'être signalé au grand public. Tout en observant une méthode rigoureusement scientifique, l'auteur s'est abstenu le plus possible de termes techniques; il a écrit pour être lu et compris de tous. Aussi tous ceux qui souffrent de la neurasthénie peuvent lire son livre ; ils apprendront à connaître leur mal et à se connaître eux-mêmes, en même temps qu'ils y trouveront le moyen de se guérir sans le secours de personne.

IV. — PÉDAGOGIE

POUR LA PÉDAGOGIE, par Georges Dumesnil, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble. — 1 vol. in-18 de 261 pages. Librairie Armand Colin.

A supposer que le nouveau livre de M. Dumesnil, intitulé *Pour la Pédagogie,* rebute au premier abord, vu l'élasticité du plan et le laisser-aller du style, il faudrait se hâter d'excuser l'auteur et n'en vouloir qu'aux circonstances. Une partie, en effet, de cet ouvrage renferme des discours prononcés à l'occasion de cours d'ouverture dans

une faculté, des rapports ou des conférences. Tout au plus peut-on regretter que M. Dumesnil n'ait pas repris les idées qui lui sont chères pour nous les représenter refondues dans un livre théorique, plus cohérent et mieux lié. Sa pensée aurait gagné en précision, et pas n'aurait été besoin de « passer l'ongle sur quelques mots trop vifs ».

Il n'importe : ce livre est appelé à jeter quelques lumières sur une question très obscure, la pédagogie. Depuis vingt-cinq ans, M. Dumesnil travaille pour la même cause; il fit un long séjour en Allemagne, d'où il a rapporté son livre et un diplôme de l'Université de Berlin, où il est fait mention d'un certain *Georgius Dumesnil, vir juvenis ornatissimus;* on a eu recours à lui toutes les fois qu'un des collaborateurs de M. Buisson au *Dictionnaire pédagogique* déclarait son article inachevé ; il doit être compétent dans la matière.

Nous sommes heureux de voir que M. Dumesnil, un des premiers, ose courageusement aborder la science de l'éducation. Car, comme il le déclare, on peut être surpris que « dans la crise pédagogique qui est ouverte il y ait une science dont il n'est pas question, la pédagogie ».

En effet, celle-ci, d'une part, requiert des connaissances historiques. Il faut étudier le problème de l'éducation d'abord dans le temps, car « les programmes sont un reflet de la société qui les conçoit ». Elle postule également une philosophie, en particulier une morale et une psychologie. Or, le Gouvernement et *Qui de droit* ne se sont jamais souciés que d'une chose, changer les programmes ; comme si le choix dans les matières à option pouvait améliorer en quelque chose l'art d'enseigner. Ce sont là deux questions bien distinctes que le public, peu réfléchi et totalement ignorant de l'âme humaine, a toujours confondues.

D'autre part, la pédagogie n'est pas une science simple, innée. Autre chose est professer, autre chose savoir enseigner. « Il n'en irait pas de même si le personnel enseignant savait son métier et croyait de son devoir d'y réfléchir constamment », déclare sans peur M. Dumesnil ; et cette parole mérite d'être retenue.

Ainsi donc, la question des programmes et celle du surmenage, sur lesquelles on s'est si souvent appesanti, n'ont, en somme, qu'une très minime importance. Le point névralgique est ailleurs. Ce qui existe, ce qui existe seul et vraiment, c'est la méthode. Qu'est-ce que la pédagogie sinon la *psychologie* de l'éducation, pour employer l'expression qui sert de titre au remarquable ouvrage du Dr Le Bon ? Ayons des professeurs bons psychologues, qui sachent s'adapter à

leur auditoire, qui connaissent non seulement la *lettre*, mais *l'esprit* des programmes d'études, qui apportent avec eux un enseignement bien vivant, — et bon nombre de difficultés disparaîtront.

Écoutez ce joli morceau si vrai que chaque lecteur se reconnaîtra sans peine à l'âge où la médiocrité de ses maîtres ne le cédait qu'à sa paresse. « Pendant que l'on récite tant bien que mal, en s'efforçant de lire sur le livre de son voisin, ou même en entre-bâillant le sien avec ses doigts, les autres s'exercent au métier de souffleur ou attendent la fin de cet exercice dix fois répété avec la résignation que nos élèves acquièrent vite dans la discipline monastique de nos lycées. On gagne ainsi vingt ou vingt-cinq minutes au début de la classe. Le professeur et les élèves ne sont pas d'ailleurs à bout de ressources pour tuer les deux mortelles heures qu'ils doivent vivre ensemble. Ils ont la dictée du devoir qui peut durer près d'une bonne demi-heure. S'il reste du temps creux à la fin de la classe, le professeur peut rendre des copies *quand il en a corrigé* et, tandis qu'il fait à chacun ses critiques, les autres peuvent continuer de s'occuper de leurs affaires, pourvu qu'ils ne fassent pas de bruit, et sculpter leurs noms dans les tables. »

Quel remède apporter à cet état de choses, d'autant plus lamentable qu'il s'agit de l'avenir des enfants et de la vitalité d'un pays? Il faut d'abord combattre la routine. « Oh! si j'avais seulement la force de sonner assez de la trompette pour faire tomber les murailles de Jéricho-la-Routine! » s'écrie M. Dumesnil dans un très juste mouvement d'indignation. Eh bien! les vieux remparts crouleront si l'on veut substituer les *méthodes actives* aux méthodes passives. « La grande excitatrice de l'esprit, c'est la parole, mais non plus la parole alourdie et figée par l'écriture. « Je ne demande pas qu'on cesse d'écrire, mais d'écrivasser. » Il importe donc que le professeur intéresse ses élèves et leur tienne l'esprit en éveil. Cela est difficile, il est vrai, et réclame beaucoup de tact, mais non pas impossible pour qui s'en donne la peine et *aime sa classe*. Et à ce propos nous rêverions de voir entre les mains de tous les éducateurs les articles très neufs et définitifs de *M. Jules Payot*, parus dans la *Revue universitaire* des *15 juin, 15 juillet 1897, 15 janvier* et *15 février 1898*, sous ce titre : *Les Méthodes actives*. Mises en pratique, les idées de l'auteur que nous venons de citer supprimeraient toutes les querelles.

Mais, pour que le professeur puisse intéresser ses élèves, il faut qu'il soit capable; autrement dit, qu'il ait reçu une éducation pédagogique sérieuse. M. Dumesnil propose la création d'une agrégation de pédagogie. Car si l'on forme pour l'enseignement primaire d'excel-

lents instituteurs munis de certificats d'aptitudes pédagogiques, il n'en est plus de même dans l'enseignement secondaire. Les jeunes agrégés, après un stage hypothétique dans un lycée, débutent sans préparation aucune et sont manifestement au-dessous de leur tâche. « Si on crée cette agrégation, nous aurons sans doute une pédagogie rationnelle et nationale dans tous nos établissements publics d'enseignement dans une vingtaine d'années. »

Enfin un professeur, si intelligent soit-il, ne peut avoir d'action sur ses élèves que s'il est *respecté*. Le maître doit être une *nature morale*, un exemple vivant, un idéal qu'on vénère et vers qui l'on tend. « Il y a là une part de tempérament, d'influence personnelle, de génie indéfinissable et irréductible à des règles, auquel aucune science de l'éducation, aucune technique ni aucune méthodique ne pourra jamais suppléer. A ce point de vue, tant vaut l'homme, tant vaut son enseignement. »

Est-ce tout? Non, sans doute. M. Dumesnil ajoute des projets de réforme plus techniques. Quelques-uns de ses vœux ont été exaucés, d'autres attendent encore leur réalisation. Ils l'attendront probablement longtemps, et M. Dumesnil ne peut cacher sa mauvaise humeur en voyant combien peu sont consultés les gens compétents.

Quoi qu'il en soit, nous avons tenu à dégager, éparses dans ce livre, les considérations d'ordre philosophique autrement importantes que les questions de programmes et d'éducation prétendue *moderne*. Car si l'on ne finit pas par se bien persuader que les maîtres ont toujours tort, et que la pédagogie attend de la philosophie, c'est-à-dire de la métaphysique, de la morale et de la psychologie sa véritable solution, « je ne désespère pas que nous ayons quatre ou cinq examens nouveaux, nous aurons disposé partout et sans doute à plusieurs reprises toute une mécanique nouvelle, mais nous aurons ahuri davantage l'esprit qui doit la faire aller; nous aurons mis des verres d'un système de plus en plus compliqué et perfectionné à notre phare, à notre lanterne, mais nous aurons oublié une chose, l'allumer ».

V. BIÉTRIX.

V. — MORALE

L'AMOUR SAIN, par le Dr SURBLED. — Un volume in-8° écu de 208 pages. Paris, A. MALOINE, 1903.

Ce livre n'est pas fait pour les enfants, ni même pour les jeunes gens, encore moins pour les jeunes filles. Il s'adresse *exclusivement*

aux gens mariés, aux pères et mères de famille, aux personnes sérieuses et mûres qui se préoccupent des questions sociales et cherchent à enrayer le mouvement de décadence qui nous entraîne aux abîmes.

Son but n'est pas d'amuser, mais d'instruire et de moraliser en établissant la vraie notion de l'*amour*, en défendant l'institution sacrée du *mariage*, si importante et si menacée aujourd'hui, en montrant la haute valeur et les incomparables avantages de l'*amour chrétien dans le mariage*, en indiquant enfin les moyens de fournir à la jeunesse l'instruction nécessaire sur le problème de la vie et de la garder dans la pratique de la *continence*, de l'honneur et des bonnes mœurs.

PRINCIPAUX CHAPITRES : Faut-il le dire ? — Qu'est-ce que l'amour ? — Loi de nature. — Besoin et satisfaction. — Droit et devoir. — Mari et femme. — Avant et après. — Orages intérieurs. — Le premier mot de l'amour. — Le dernier mot de l'amour. — L'amour et le mariage. — La chasteté et l'amour. — A deux. — L'amour et la mort. — Que dire de l'amour ? — Comment le dire ? — Côté des messieurs. — Côté des dames. — Le but de la vie. — Vive le mariage !

VI. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

GAZALI, par le Baron CARRA DE VAUX, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris, membre du Conseil de la Société asiatique. — 1 vol. de la collection *Les Grands Philosophes*, dirigée par Clodius Piat. Paris, ALCAN, 1902.

Naguère dans la collection des *Grands Philosophes* où il avait déjà publié une importante étude sur Avicenne (1), M. Carra de Vaux livrait au public « le complément, le pendant et la contre-partie » (*Gazali*, p. v) de cet ouvrage, en un volume qui a paru sous le titre de *Gazali*.

Plus que tout autre, le savant professeur de l'Institut catholique de Paris était apte à mettre en lumière la figure du plus mystique parmi les grands penseurs de l'Orient. Grâce à lui, nous pourrons lire dans un avenir prochain la traduction intégrale de l'un de ses plus importants traités, celui de *La Destruction des philosophes* (Cf. p. 58). Depuis longtemps d'ailleurs, il l'avait étudié, ayant « débuté dans la carrière d'orientaliste en analysant le premier livre de la troisième partie » de l'*Ihyâ*, l'œuvre capitale de Gazali.

La méthode de composition que connaissent les lecteurs de l' « *Avi-*

(1) *Avicenne*, Paris, ALCAN, 1900.

cenne se retrouve dans le *Gazali* ». Le philosophe qui donne son nom à l'ouvrage tout entier s'y trouve encadré entre ceux qui l'ont précédé dans l'exposition des doctrines qu'il professe et ceux qui ont marché sur ses traces. Deux parties d'inégale longueur nous présentent : l'une, Gazali théologien et les écoles théologiques ; l'autre, Gazali moraliste et mystique et les écoles des moralistes et des mystiques.

Ch. Ier. — *La Théologie avant Gazali* (p. 1-27). — Comme l'étude de la grammaire avait précédé celle de la logique, de même « l'étude du droit précéda, chez les Arabes, celle de la théologie. Les discussions juridiques disposèrent leurs esprits aux analyses morales et aux argumentations scolastiques. Les origines de la théologie spéculative et morale se dérobent sous l'histoire du droit. » (p. 1-2. C'est pourquoi M. Carra de Vaux commence son étude en exposant « comment l'histoire du droit précède et enveloppe celle de la théologie » (p. 2-10).

La théologie proprement dite ne commence à paraître qu'au IVe siècle de l'Hégire. « Le *Kalam* ou théologie spéculative est né tout d'abord spontanément au sein de l'islam, avant l'introduction de la philosophie grecque, qui permit... de le développer, de le préciser, de le systématiser. » (p. 13.) Considéré comme science, le *Kalam* « est redevable de sa première formation aux grands jurisconsultes » et, pendant longtemps, il fut l'apanage des Motazélites, « secte brillante, variée, subtile, mais trop libre d'esprit » (p. 14-15). Au commencement du IVe siècle, « il fut reconquis pour la cause de l'orthodoxie par un homme dont l'importance dans l'histoire de l'islam est très haute, Achari » (p. 14) (260-324). Ce philosophe professa d'abord la doctrine des Motazélites ; plus tard il fonda une école adverse, que l'on peut appeler — quoique improprement — l'école des Motékallim. C'est à elle qu'appartient Gazali. L'histoire de la doctrine des Motékallim est trop peu connue. Il y aurait d'importants travaux à faire pour la mettre en lumière (p. 19-20). Toutefois, d'après Ibn Asâkir et Chahrastani, nous savons que « les questions qui préoccupèrent les Motékallim sont, pour la plupart, les mêmes que celles qui avaient occupé les Motazélites » (p. 20). Ce « sont, à côté des questions plus spécialement religieuses de la création du Coran, et de la vue de Dieu dans l'autre monde, celles des qualités ou attributs de Dieu, de la liberté de l'homme, de la matière, de la divisibilité à l'infini et de l'infinitude » (p. 22). Un résumé succinct des solutions données à ces divers problèmes termine le chapitre.

Ch. II. — *Gazali. Sa vie et sa bibliographie* (p. 29-54). — Le second chapitre débute par une vue d'ensemble sur l'état social et politique

des pays musulmans au temps de Gazali, qui naquit en 450 de l'Hégire, un demi-siècle avant la prise de Jérusalem par les Croisés, à peine un quart de siècle après la mort d'Avicenne.

Bien différentes sont ces deux figures. « Au lieu de cette puissance de construction intellectuelle que nous avons admirée chez Avicenne, nous allons trouver chez Gazali tout au moins un certain dédain des opérations de l'esprit;... au lieu de cette superbe foi qu'avait Avicenne dans la toute-puissance de la raison,... Gazali qui pourtant était, ainsi qu'il s'en vante et que ses œuvres le prouvent, aussi habile que tout autre dans la dialectique, ne s'en sert guère que pour en montrer l'impuissance et humilier la raison. » (p. 37.) Et le parallèle se développe, formant, suivant l'expression de M. Carra de Vaux, l' « opposition intéressante de deux hautes figures qui font honneur à leur nation et à leur temps, et qui représentent d'une façon assez saisissante deux tendances qui ont existé à toute époque de l'histoire du monde : l'une où l'homme, débordant de vie, plein de force et d'orgueil, croit pouvoir atteindre à sa plus haute fin par l'effort de son propre génie ; l'autre où cet homme, un peu découragé, soit par la fatigue de l'effort, soit par les conditions dans lesquelles il est tombé, soit par les blessures que lui a faites la critique, doute de son propre pouvoir et se livre à une foi religieuse ou du moins en sent le besoin » (p. 39-40).

Né à Tous, en 450 de l'Hégire (1058 ap. J.-C.), Gazali devint à trente-quatre ans professeur à l'Académie de Bagdad. « En 488, après peu d'années d'un enseignement glorieux et d'une vie honorée, il se sentit touché par le désir d'une existence mystique » (p. 43), et s'enferma dans la solitude, d'abord à Damas, ensuite à Jérusalem. Plus tard, il revint à Bagdad, fut professeur à Nisabour, et s'en alla mourir dans la ville même où il était né, le 14 Djoumada de l'an 505.

La période de recueillement pendant laquelle il composa son principal ouvrage, l'*Ihyâ*, ou traité de la rénovation des sciences religieuses, est la seule qu'ait développée M. Carra de Vaux. Il la souligne par l'examen d'un passage important du *Mounqid*, œuvre où Gazali s'est peint lui-même. Ce morceau fort intéressant éveille l'idée d'une comparaison entre le philosophe persan et notre Descartes.

« L'œuvre de Gazali, comme celle de la plupart des grands docteurs de l'islam, est très étendue. » (p. 48.) Outre l'*Ihyâ*, M. Carra de Vaux signale plusieurs ouvrages, parmi lesquels le *Téhâfut-el-Falâsifah* (la destruction des philosophes), dirigé contre l'école d'Avicenne.

Quant au style, Gazali a des qualités de langage qu'il a dû puiser dans ses origines et dans sa grande habitude de la langue persane...

Son vocabulaire a de prodigieuses ressources; chaque idée reçoit chez lui une triple, une quintuple expression, et à chaque coup elle semble briller et se préciser davantage (p. 53-54).

Ch. III. — *Sa lutte contre les philosophes* (p. 55-82). — L'habitude des théologiens orthodoxes de combattre les philosophes remonte au début même de l'école philosophique... Quelle que pût être la sincérité personnelle des philosophes comme croyants, leur doctrine était, aux yeux des gardiens les plus scrupuleux de la foi, ou dangereuse ou nettement perverse (p. 56).

Gazali parle dans le *Mounqid* contre plusieurs écoles de philosophes. Il en distingue d'une manière expresse trois : les matérialistes,... les naturalistes ou physiologues, et l'école d'Aristote, représentée par Farabi et Avicenne (p. 57-58).

« Le livre dans lequel notre iman groupa, systématisa et expliqua ses critiques, est le *Téhâfut,* la destruction des philosophes. » La méthode de cet ouvrage ressemble étrangement à celle de saint Thomas d'Aquin (p. 59-61). Nous eussions aimé voir M. Carra de Vaux rappeler à cet endroit le nom d'Averroës qui l'employa avec succès, et nous dire si ce philosophe l'emprunta à Gazali, ce qui est assez vraisemblable.

« Les questions que détermine notre auteur comme ayant été résolues d'une manière hérétique par les philosophes sont au nombre de vingt. » (p. 61.) M. Carra de Vaux les groupe autour de cinq chefs principaux : 1° la théorie de l'infinitude; 2° les qualités de Dieu et la connaissance en Dieu; 3° la théorie de la procession de la multiplicité par la succession des sphères célestes; 4° la spiritualité et la substantialité de l'âme humaine; 5° la causalité.

« La question de l'éternité du monde ou de sa création se mêle à celle de la nature du possible, et celle-ci entraîne avec elle le grand problème scolastique du nominalisme et du réalisme. » (p. 62.) — Gazali est nominaliste. — Il rejette l'infinitude du temps passé et de l'espace.

Gazali reconnaît en Dieu des distinctions multiples, qui ne l'empêchent point d'être *un,* « d'une unité vivante qui n'exclut pas la diversité » (p. 71).

M. Carra de Vaux passe très rapidement sur les questions suivantes et aborde celle de la spiritualité de l'âme par la remarque suivante : « Sur ce point la critique de Gazali est assez singulière, à mon sens, et nous allons voir se justifier dans une large mesure la réputation de sceptique que lui ont faite les savants modernes. Les philosophes avaient donné de la spiritualité de l'âme plusieurs preuves dont quel-

ques-unes semblaient fortes et de nature à servir et à consolider la foi religieuse. Gazali les énumère, les expose, les analyse, puis, avec une sorte de plaisir de dilettante, il les fouille, les dissèque, les déchire et n'en laisse subsister rien. » (p. 73.) Et son opinion se résume en cette phrase : « Les philosophes sont incapables d'établir la preuve rationnelle que l'âme de l'homme est une substance spirituelle, subsistant par elle-même. » (p. 73, note.)

Dans la question de la causalité, « la hardiesse de sa négation dépasse encore tout ce dont nous avons été témoin jusqu'ici » (p. 79). Il n'y a pas d'autre agent que Dieu. « Dieu est le créateur unique... son action ne cesse jamais... elle associe, quand il lui plaît, ces phénomènes que nous avons l'illusion de regarder comme des causes et des effets. » (p. 89.)

Ch. IV. — *La Théologie de Gazali* (p. 83-108). — Le principal traité théologique de Gazali est l'*Ihyâ* ou la rénovation des sciences religieuses. M. Carra de Vaux ne l'étudie pas dans son ensemble. « Nous devons, dit-il, borner notre tâche à la recherche et à l'indication des idées ou des tendances d'ordre philosophique qui ont présidé à l'établissement de cette théologie.

« Parmi les thèses de cet ordre, la plus intéressante est celle qui a pour objet la définition de la véritable science et la légitimité de la spéculation rationnelle en matière de foi. C'est par elle que notre docteur débute. Nous l'analyserons et la résumerons ; nous exposerons ensuite la forme qu'a prise entre ses mains la théodicée ; et nous achèverons le chapitre par quelques exemples montrant comment il a interprété dans un sens philosophique certaines expressions un peu grossières de la révélation.

« Quant aux tendances générales que manifeste cette doctrine, les deux plus importantes à signaler sont un sentiment presque chrétien et le parti pris de le débarrasser des subtilités du raisonnement, du poids des argumentations. » (p. 83-84.) Aussi, « la première preuve qu'il invoque est toujours en principe la preuve d'autorité, celle qui est tirée du livre révélé ; la seconde est la preuve traditionnelle, et en troisième lieu seulement, s'il peut penser que les deux premières ne sont pas encore assez frappantes, il fait apparaître la preuve rationnelle » (p. 84).

Gazali, qui confond la science et la sagesse, la divise « en science d'action et en science de contemplation, division qui est la transcription de celle des philosophes en science spéculative et en science morale » (p. 86). Il « divise ensuite les sciences en sciences légales et en sciences non légales » (p. 88). Ces dernières sont louables ou

blâmables, selon qu'elles sont ou non « nécessaires pour le bon ordre des choses temporelles ».

Mais arrivons à la théologie. Et d'abord, la question du Kalâm. Deux opinions se divisent le monde musulman à ce sujet : l'une qui condamne le Kalâm, l'autre qui le considère comme obligatoire. Gazali prend une position intermédiaire ; pour lui « le raisonnement ne peut en aucun cas ni fonder les vérités de la foi ni les démontrer d'une façon certaine ; il peut aider à la foi dans quelques cas ; mais, plus souvent encore, il lui nuit » (p. 94).

En théodicée Gazali ne fait qu'appliquer les principes que nous venons de noter. Dieu « est atteint immédiatement. C'est d'abord la parole révélée qui le prouve ; et parmi les preuves de Dieu fournies par le Coran, c'est à la preuve naturaliste que Gazali donne la préférence » (p. 97). « Le Coran, dit-il, dispense de toute autre preuve. Cependant, ajoute-t-il comme par manière de concession, nous dirons en imitant les procédés des spéculatifs : « C'est un principe de « l'intelligence que le produit ne se passe pas d'une cause qui le pro- « duise ; or, le monde est produit, donc il a besoin d'une cause. » (p. 98.)

Que doit-on connaître de Dieu ? En premier lieu son éternité, puis sa perpétuité, le fait qu'il n'est pas dans un lieu, qu'il n'est pas un accident, qu'il n'est pas susceptible de directions, qu'il est unique ; ce ne sont pas là des qualités ou des attributs de Dieu, mais plutôt des circonstances que l'auteur exclut du concept divin. A ces circonstances négatives, il en ajoute deux d'un caractère positif, mais d'ordre plus spécialement religieux : que Dieu est « établi sur son trône », selon une expression du Coran, et qu'il sera vu dans l'autre vie.

« La preuve de ces différentes thèses est faite de façon rationnelle. » (p. 99.)

« Les qualités de Dieu que compte Gazali sont au nombre de sept : Dieu est puissant, savant, vivant, voulant, entendant, voyant et parlant. » (p. 101.)

« La théorie du libre arbitre de l'homme complète la théodicée. » (p. 103.)

Ch. V. — *La Théologie après Gazali* (p. 109-127). — « L'œuvre de Gazali réussit ; ses livres sont restés le dernier mot en leur genre, et ils sont lus encore de nos jours par les Musulmans comme s'ils étaient neufs. Mais la cessation de toute dispute ne fut pas immédiate... on vit encore paraître un assez grand nombre de traités de théologie spéculative, conçus dans un goût plus voisin de celui

des philosophes et des Motazélites que de celui de Gazali... » (p. 110.)

Citons les œuvres dues « aux auteurs Nedjm ed-Dîn Abou Hafs Omer en Néséfi (mort en 537), Chahrastani (mort en 548), Fakhr ed-Dîn er-Razi (mort en 606), Beïdawi (mort le plus probablement en 685), el-Idji (mort en 756) et à leurs commentateurs... Tous ces auteurs ou du moins leurs commentateurs sont de véritables historiens de la philosophie » (p. 118).

Ch. VI. — *La Morale* (p. 129-174). — Ce chapitre étudie « les doctrines d'un caractère plus spécialement moral, en faisant abstraction, autant qu'il se peut, de leurs connexions mystiques » (p. 129-130). Ces doctrines ont plusieurs sources ; d'abord, la morale coranique ; puis les sentences, proverbes, dictons et fables ; en troisième lieu, la tradition grecque ; enfin, un certain courant chrétien.

« La morale en tant que partie de la philosophie, avait été cultivée avant Gazali, avec quelque soin sinon avec un grand zèle. » (p. 135.) « L'ouvrage de morale le plus connu dans la période qui nous occupe est une collection de sentences... qui exprime assez bien la théorie morale qui se dégage le plus communément des proverbes et des fables. » (p. 136-137.)

Gazali a pour *morale* « principalement une psychologie morale. Il est évident qu'elle doit peu à l'éthique des Grecs, et il est à peine moins probable qu'elle reproduit une forme d'enseignement moral usitée alors chez les chrétiens ; seulement nous n'avons pas de références qui nous découvrent ces sources. » (p. 142.)

« L'œuvre morale de Gazali... consiste surtout dans la recherche des nuances, dans de délicates analyses psychologiques. Cela la rend impossible à résumer. » (p. 147.) Et M. Carra de Vaux, pour en donner quelque idée, choisit dans l'*Ihyâ* trois exemples ; l'un est relatif aux devoirs des contractants, l'autre à l'amitié, le troisième à l'orgueil.

Après avoir justifié le commerce d'une façon générale, Gazali traite les divers genres de contrats : contrat d'usure, contrat par avance, contrat de salaire, prêt à intérêt, contrat d'association. « Il sait se mettre à la portée des masses, se rendre compte de leurs intérêts et y mesurer sa doctrine. » (p. 151.)

« Gazali distingue en principe deux espèces d'amitié : l'amitié selon Dieu et l'amitié purement humaine. Il établit de l'une à l'autre de ces espèces quatre degrés. Au premier degré, vous aimez un homme pour lui-même ; vous trouvez du plaisir à le voir, à le fréquenter, il y a entre vous et lui concordance de nature... Au second degré, on aime un être pour obtenir de lui quelque autre chose qui est vraiment alors l'objet de l'affection... Le troisième degré de

l'affection est celui où l'on aime une chose en vue d'un autre objet, quand cet autre objet ne tend pas au bien-être temporel de celui qui aime, mais à sa félicité dans l'autre vie... Enfin le quatrième degré de l'affection consiste à aimer Dieu pour lui-même. » (pp. 152 et suiv.)

Gazali distingue sept choses dont on s'enorgueillit : la science, la piété, la naissance, la beauté, l'argent, la force physique et les relations. Et il indique comme moyen de guérir l'orgueil de « se connaître soi-même et connaître son Seigneur. Cette formule est chère à notre docteur ; c'est le *gnoti seauton* des Grecs, amplifié par une pensée religieuse. » (p. 164.)

« Gazali ne fut pas dépassé en Orient dans la philosophie morale... Après lui, il n'y a que quelques auteurs dignes d'être cités : Méïdani, Zamakhchari et el-Abchîli, dans le genre des sentences et des proverbes ; le mathématicien Nasîr ed-Dîn, disciple d'Avicenne, auteur du traité intitulé : *Les Mœurs à Nâser*.

Ch. VII. — *La Mystique avant Gazali* (p. 175-209). — « La mystique musulmane ne sort pas du Coran (p. 175)... Des trois grandes influences qui agirent sur la mystique musulmane, les influences indienne, grecque et chrétienne, la première, l'indienne, ou resta extérieure, ou arracha complètement à l'islam ceux qui la subirent au fond ; la seconde, l'influence grecque, ayant agi sur des esprits distingués, fit d'eux des demi-hérétiques et dut être célée ; la forme de mystique qui devint orthodoxe est donc à base chrétienne. » (p. 177.) Cette forme de mystique s'appelle le *Soufisme*.

Le plus célèbre ouvrage antérieur à Gazali où nous trouvions une histoire et un exposé complet et systématique de la doctrine du soufisme est l'*épître* de Kochéïri (p. 182). M. Carra de Vaux analyse les deux grandes théories qu'il renferme : « l'une est la théorie des états mystiques, qui sans doute a ses origines dans le christianisme, mais à laquelle les soufis ont donné une précision, un caractère systématique que n'ont jamais osé lui donner les théologiens chrétiens, plus réservés en ces matières ; l'autre théorie est celle de la morale ascétique, et celle-là, de toute évidence, est chrétienne » (p. 184).

« Les philosophes n'ont pas été étrangers au soufisme... ils en ont traité d'une manière intéressante, quoique accessoire, dans quelques passages de leurs écrits. » (p. 190.)

Ch. VIII. — *La Mystique de Gazali* (p. 201-227). — M. Carra de Vaux nous présente Gazali comme un mystique, « en qui les facultés intellectuelles dépassèrent malgré tout les facultés émotionnelles, et qui, par-dessus tout moraliste et psychologue, vit principalement

dans la culture de la sensibilité religieuse un moyen de développer le sentiment de la beauté morale.

« Docteur, Gazali eut à combattre sur le chapitre de la mystique deux sortes d'ennemis : les sceptiques, qui niaient la réalité de l'extase, et les soufis, oublieux du dogme, qui versaient dans le panthéisme.

« Il affirma avec une extrême énergie la possibilité d'une science intuitive... Cette thèse est peu susceptible de démonstration ;... Gazali la défendit du moins avec chaleur et éloquence, en particulier dans le livre des *Merveilles du cœur* et dans celui de l'*Audition musicale et de l'extase*, qui sont tous deux des livres de l'*Ihyâ*. » (p. 203-204.)

Le principal argument de Gazali en faveur de la réalité de l'extase est tiré de la théorie de l'existence de deux mondes : le monde visible et le monde invisible. — Il « semble faire de l'extase une conséquence nécessaire de l'ascétisme » (p. 207).

« Les différentes vertus dont la pratique constitue l'ascèse ne sont pas nettement distinguées par Gazali des sentiments ou états mystiques. Voici une suite de termes qu'il réunit sous l'appellation commune de stations : le repentir, la patience et la reconnaissance, la crainte et l'espérance, la pauvreté et la continence, l'union à Dieu et l'abandon à Dieu. » (p. 211.) M. Carra de Vaux étudie ce que Gazali entend sous ces termes. Il nous le montre s'élevant presque jusqu'à la mystique chrétienne, mais finissant par retrouver « en ce Dieu vers lequel il aspirait si fort la dure image de ce potentat qui permet à son esclave de soulever le voile qui cache son trône et d'approcher un peu de lui » (p. 226-227). « Je ne sais, ajoute-t-il, quel rideau aussi est resté baissé devant ses yeux qui, s'il se fût levé, lui eût découvert le sublime spectacle de la passion divine dont les actes s'appellent l'Incarnation et la Rédemption. » (p. 227.)

Ch. IX. — *Mystiques arabes après Gazali* (p. 229-271). — « La mystique de caractère principalement néo-platonicien... parut au jour un peu plus d'un demi-siècle après la mort de Gazali. » (p. 229.) Le principal auteur qui la professa est Suhrawerdi Mehtoul. Selon lui, « la philosophie mystique résulte d'une révélation qui se continue depuis l'origine du monde » (p. 230).

« La grande tradition mystique à base chrétienne trouva, dans le siècle qui suivit Gazali, une nouvelle et très parfaite expression dans le traité des *Bienfaits des connaissances* de Chêhâb ed-Dîn Suhrawerdi... il s'adresse d'une manière spéciale aux soufis, au lieu que le traité de la *Rénovation* s'adressait à l'universalité des croyants. » (p. 235.)

« Les grands mystiques fondateurs d'ordres qui fleurirent aux environs de l'époque où nous sommes placés adhèrent autant qu'on peut croire à cette sorte d'ascétisme. » (p. 24.) Citons : Abed-el-Kâdir el-Djîlâni, fondateur de l'ordre des Kadriah, encore puissant dans l'Islam ; et Ahmed er-Réfa'i, fondateur de l'ordre des Derviches hurleurs. Par leurs disciples, « s'est continué dans l'Islam, depuis Gazali jusqu'à nous, une philosophie mystique qui a gardé en maints endroits la splendeur, l'élévation et même la pureté de la philosophie chrétienne » (p. 251-252).

Auprès de ces écoles mystiques, il y a lieu de distinguer des *pseudo-orthodoxes*. Tels sont Omar ibn Fârid, Mohyi ed-Din ibn Arabi, Abd er-Razzâh dont les théories sont analysées.

Ch. X. — *Sur les poètes mystiques persans* (p. 273-308). — Ce dernier chapitre a pour objet de montrer que les poètes persans ne furent pas panthéistes, et qu'il est faux de dire « que le soufisme qu'ils célébrèrent a pour but final l'absorption et l'anéantissement de l'âme en Dieu » (p. 274). M. Carra de Vaux tente de faire rentrer ces auteurs dans le groupe des soufis orthodoxes. Il étudie successivement Omar Kheyyam, Saadi, Férid ed-Dîn Attâr, et Djelâled-Dîn Roumi.

Deux choses principales nous ont frappé à la lecture de cet ouvrage. L'une est relative à l'histoire de la philosophie, l'autre à Gazali lui-même.

La première, c'est que nous sommes passablement ignorants du développement de la philosophie arabe, et ce n'est pas un des moindres mérites de ce volume de montrer combien peu nous sommes en état de porter un jugement motivé sur les théories d'auteurs qui, pour avoir vécu il y a plusieurs siècles, n'en exercent pas moins encore une influence prépondérante sur la vie morale des peuples mahométans d'aujourd'hui. « Gazali et la plupart des autres écrivains dont il est fait mention sont aujourd'hui les auteurs classiques de l'islamisme ; leurs livres, fort répandus en Orient, sont lus et étudiés dans les écoles et dans les mosquées ; c'est en eux que se forme encore de nos jours l'âme mahométane. » (p. 6.) M. Carra de Vaux ne se lasse pas d'insister sur ce point. Il constate ce qui est déjà fait et indique avec soin ce qui reste à faire.

Ce qui nous a encore frappé, c'est la tendance avouée de l'auteur à combattre l'opinion admise que Gazali fut un sceptique, et à nous le représenter comme un ascète presque chrétien ; c'est aussi un certain essai d'explication des contradictions qui se rencontrent dans ses œuvres, surtout en ce qui concerne les théories sur la causalité.

Il est regrettable que M. Carra de Vaux ait pris le parti, comme il le dit (p. 48), de ne pas donner dans ses études la nomenclature complète des œuvres des auteurs qu'il étudie. Le lecteur préférerait certainement qu'il ne se contentât pas pour Gazali « d'indiquer ses œuvres les plus connues, celles qui sont les plus importantes pour la définition de son caractère et de son influence, et celles qui, de nos jours, sont imprimées et répandues en Orient » (p. 48). Et pour les œuvres mêmes qu'il signale, nous aimerions connaître les différentes éditions, savoir par exemple que le Maqâsid el-falâsifah n'a pas été connu en Europe seulement par la récente traduction de Beer (p. 51), mais que, dès le XIIe siècle, il fut traduit en latin par Dominique Gondisalvi et, au XVIe siècle, imprimé à Venise.

Nous sera-t-il permis, en terminant, d'exprimer un regret? Dans cet ouvrage, Gazali ne semble pas occuper une place assez grande. C'eût été tout profit pour le lecteur, si M. Carra de Vaux, au lieu de condenser en quelque trois cents pages tant et tant de connaissances variées sur l'histoire des écoles théologiques et mystiques, eût développé l'étude de Gazali lui-même, analysé plus longuement ses chefs-d'œuvre, et détaillé un peu ses ouvrages de moindre importance. L'histoire des écoles auxquelles il se rattache eût fourni la matière suffisante pour une seconde étude. Encore ne voudrions-nous pas que l'on prît ceci pour une critique. C'est une simple remarque que le lecteur du *Gazali* pourra faire mainte et mainte fois au cours des différents chapitres : fréquemment M. Carra de Vaux est obligé de restreindre des développements qui n'eussent pas manqué d'intérêt.

Malgré cette concision, l'ouvrage est digne de son devancier et mérite de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée orientale.

Il serait à désirer que, pour compléter le cycle de ces études, M. Carra de Vaux nous présentât bientôt un troisième volume. Depuis Renan, nos connaissances sur l'averroïsme se sont développées ; auprès de l'*Avicenne* et du *Gazali* nous osons espérer voir un *Averroës*, dans la collection des grands philosophes.

DELAPORTE.

LE BOUDDHA, par H. Oldenberg, traduit de l'allemand par Foucher. — Un volume in-8° de 401 pages. Paris, Félix Alcan, 1903.

Le Bouddha de M. Oldenberg, que la librairie Alcan vient de rééditer, est un livre de très haute valeur, dont la lecture se recom-

mande à tous ceux qui veulent connaître le Bouddhisme autrement que par les préjugés courants. Sur cette importante partie de l'histoire des religions, nous ne possédons guère en France, outre la magistrale étude du grand Burnouf, que le livre considérable de M. Sénart. Plus récent qu'eux, et peut-être mieux informé, M. Oldenberg nous laisse des doctrines de Gôtama une idée fort différente, mais qui, par là même, s'impose à l'attention de tous ceux que ces questions préoccupent.

Dans l'introduction, M. Oldenberg étudie les origines immédiates de la religion bouddhique. Il suit, à travers la prose indigeste des Brâhmanas et des Oupanishads, la longue évolution qui fait sortir du polythéisme primitif et facile une philosophie moniste déjà compliquée et savante. Autour des rites du sacrifice et du symbolisme où l'enveloppe la spéculation religieuse des Brahmanes, apparaissent les idées fondamentales en lesquelles va se formuler la métaphysique hindoue. C'est l' « Atman » ou souffle vital, d'abord simple conception psychologique, qui devient peu à peu le centre et la force créatrice de l'univers brahmanique. C'est l'idée parallèle du « Brahma », où se symbolise la parole sacrée, qui s'élargit jusqu'à contenir le monde, et par un processus naturel va se fondre dans l'Atman. Et les sages de ces époques lointaines s'absorbent déjà dans la contemplation de l'absolu qui est à la fois le « Moi » et le « Tout ». Mais le contraste entre l'être universel, permanent, éternel, et le monde phénoménal soumis à la loi de destruction donne naissance à ce pessimisme maladif qui va résonner si douloureusement aux époques postérieures, dans l'âme indienne. Toute voisine de ces conceptions, la philosophie Sânkhya développe, à travers la subtilité de la dialectique la plus ingénieuse, un rationalisme dualiste où la matière, soumise à une éternelle et ténébreuse oscillation, et les âmes, individuelles et incréées, se livrent à un long et pénible duel, jusqu'à ce qu'éclate enfin leur essentielle opposition.

Dans la première partie, M. Oldenberg essaye d'esquisser une biographie historique du Bouddha. Il discute tout d'abord la théorie de Sénart qui voit en lui un héros solaire. Appuyé sur l'autorité des écritures pâlies, M. Oldenberg reproche au savant français d'avoir fondé sa critique sur les textes du Nord, travestis par l'extravagance visionnaire des âges postérieurs. En plusieurs chapitres, il s'efforce, par une critique des sources très pénétrante et très savante, de dégager des éléments légendaires la vie, la prédication, la mort du Bouddha. Nous ne pouvons le suivre dans ces développements,

mais on lira avec un intérêt singulier le tableau expressif où M. Oldenberg fait revivre la figure, d'ailleurs bien effacée derrière la doctrine, du noble et bienheureux Gotama.

Plus intéressants sont les dogmes de la religion nouvelle qui va étendre ses rameaux vivaces sur le sol fécond de l'Inde védique. La vérité suprême qui en fait l'unité, c'est la doctrine de douleur et de délivrance qui prend ici sa forme consciente et définitive. Ce n'est pas, comme on le croit trop généralement, que le néant soit à l'origine des choses, mais les sages des temps nouveaux ont pesé le monde des phénomènes, de la destruction de la mort, et l'ont trouvé trop léger. Mais le bouddhiste ne peut pas se résoudre à la résignation fataliste ; il doit tendre avec une victorieuse allégresse à la délivrance finale du Nirvana. En effet, à travers la scolastique aride de la philosophie bouddhique se dégage, avec une netteté suffisante, l'opposition fondamentale du monde des phénomènes, soumis à la loi de causalité, toujours en perpétuel devenir, où la douleur est l'inéluctable conséquence du flux incessant des choses à travers le temps, et cet autre monde, sur lequel les textes ne s'expliquent guère, mais où dans la paix éternelle de l'anéantissement suprême parviennent ceux qui, à la suite du Bienheureux, savent dépouiller le désir et se soustraire à la causalité. Il manque, pour achever l'unité de la doctrine, une définition précise de ce domaine du « Moi » et de l' « Absolu » où l'on parvient par le Nirvana. Toutes les interprétations sont malheureusement conjecturales, et il est douteux que l'avenir soulève jamais le voile mystérieux dont, malgré les instances de ses disciples, le Bouddha a voulu recouvrir la suprême question de la vie future.

Par la façon dont il prend position sur tous les champs de bataille de l'exégèse et de l'histoire religieuse, le livre de M. Oldenberg se recommande à l'attention des savants. Mais ceux-là aussi le liront avec fruit, qui, sans être des sanscritistes, veulent cependant passer le seuil de cette civilisation indienne, à la fois si développée et si enfantine, si riche et si pauvre, où la spéculation métaphysique et la concentration de l'âme en face des grands problèmes de la vie et de la mort, a absorbé et étouffé peut-être les forces vives de la race et de la nation. Il faut féliciter M. Oldenberg de nous conduire avec une science si certaine et un sens critique si pénétrant, à travers le dédale de ces dogmes bouddhiques, où il semble que notre âme moderne prenne un intérêt un peu plus grand que l'intérêt purement historique, et qui restent encore mal connus et souvent défigurés.

P. GODARD.

LA RELIGION DU VÉDA, par H. OLDENBERG, traduit de l'allemand par Victor HENRY. — Un volume in-8°, 520 pages. Paris, Félix ALCAN, 1902.

La Religion du Véda, bien que postérieure au Bouddha, doit en être cependant considérée comme l'introduction logique. M. Oldenberg s'y est efforcé, en effet, de tracer un tableau court et complet de la mythologie et du rituel védiques et de restituer ainsi un des anneaux de la longue chaîne qui relie entre elles les manifestations de la pensée religieuse hindoue. Après une récension rapide des différents recueils connus sous le nom de Védas, M. Oldenberg les replace dans leur milieu historique, dans cette civilisation déjà si curieusement, si exclusivement théologique de l'Inde ancienne. Il ne néglige pas, d'ailleurs, d'en comparer l'évolution avec les manifestations parallèles de l'Avesta et de la révolution religieuse de Zoroastre.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Dans la première, qui concerne les divinités védiques en général, M. Oldenberg s'efforce de pénétrer l'évolution et le mécanisme intérieur qui présida aux origines de cette mythologie lointaine. Il montre comment d'un naturalisme primitif, où les phénomènes extérieurs, comme le feu ou l'orage, se traduisent naturellement en mythes et en symboles, on passe à un anthropomorphisme relativement personnel et distinct. Enfin, dans le culte des Démons inférieurs et de l'animisme hindou, M. Oldenberg retrouve les traces d'un culte atavique et universel, dont la technique grossière et la théologie rudimentaire se retrouvent, ici comme partout, sous-jacentes aux mythologies plus récentes et plus savantes.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans le tableau singulièrement expressif qu'il trace de cette mythologie même. Chacun des grands dieux de l'Hindoustan védique y est caractérisé d'une façon précise dans ses attributs et ses origines. L'esquisse est même plus nette, peut-être, que les textes. Car la pensée indienne n'a pas, comme la nôtre, la faculté de fixer l'individu. Elle se plaît plus aux contours indécis, aux perspectives fuyantes et indéfinies, qu'à la clarté et à la précision, qui sont qualités occidentales. Mais c'est le rituel et le culte qui, dans l'ouvrage de M. Oldenberg, ont reçu les développements les plus complets. On sait, d'ailleurs, la place qu'ils occupent dans la pensée religieuse védique, au point que certains ont cru pouvoir déduire la mythologie du culte lui-même. Bien que

ne partageant pas cette opinion, M. Oldenberg nous conduit à travers les observances cultuelles et les phases diverses des rites, jusqu'à ces singulières opérations de magie, où se décèlent les traces d'influences bien antérieures à l'indogermanisme lui-même. Enfin, une quatrième partie est consacrée à l'animisme et au culte des morts, et ici encore M. Oldenberg évoque à nos yeux le monstrueux Panthéon primitif où plongent comme à leur source les religions civilisées. Cette conciliation, singulièrement large, des écoles rivales des mythologues et des ethnographes, paraîtra sans doute tout à fait remarquable.

La religion du Véda présente, sans doute, un intérêt philosophique moins vivant et moins profond que le Bouddha. La faute en est évidemment aux nécessités du sujet, car les grandes spéculations métaphysiques n'ont apparu dans l'Inde que postérieurement. Mais, outre qu'il y a là les sources et les racines profondes du Brahmanisme et du Bouddhisme, il y eut sans doute à ces époques lointaines plus de splendeur et de poésie, quand la pensée indienne, plus rapprochée de la jeunesse du monde, se jouait avec aisance dans les fictions d'une exubérante mythologie. C'est le grand mérite de M. Oldenberg que, sans abandonner un seul instant la discipline sévère de l'exégète et de l'historien, il ait su conserver comme un reflet de l'éclatante splendeur de la poésie védique : la science pure court toujours le risque de dénaturer les choses, et quand il s'agit de résurrection littéraire, c'est une des manières d'être infidèle que de vouloir être trop précis.

P. GODARD.

LA PHILOSOPHIE RUSSE CONTEMPORAINE, par Ossip-Lourié, docteur de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Félix Alcan, éditeur.

Tout peuple produit une philosophie qui lui est propre et qui reflète la mentalité nationale. Quelle est la philosophie qui révèle la Russie, quelle nouvelle pensée ce peuple nouveau venu apporte-t-il à l'humanité ? Chercher à dégager la solution de ces problèmes est une tâche à la fois hardie et délicate, et nul mieux que M. Ossip-Lourié, l'auteur bien connu de la *Philosophie de Tolstoï,* n'était désigné pour l'entreprendre. Sa connaissance profonde du monde slave, sa solide érudition, jointe à une rare originalité d'esprit, lui ont permis de mener à bien ce travail difficile.

C'est une œuvre considérable, *la première en Europe traitant de la philosophie russe*. Elle est divisée en trois parties : Philosophie, Psychologie, Sociologie. Toutes les écoles y sont représentées révélant les tendances et les aspirations des penseurs russes.

Écrit dans le style clair et vif auquel nous a accoutumés M. Ossip-Lourié, ce livre semble appelé au même succès que les précédents ouvrages de l'auteur.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

Nous commencerons aujourd'hui ces analyses par la *Revue de Métaphysique* et par un des articles les plus récents de cette revue, l'article de M. Bergson. Cet article, en effet, mérite une mention toute spéciale ; il a les allures d'un manifeste. M. Bergson y apparaît comme le chef de la nouvelle école, celle de la philosophie de l'action.

L'étude du savant professeur (janvier 1903) est remarquable à beaucoup de points de vue. Il pose une distinction essentielle entre la métaphysique et la science. La science, d'après lui, procède par analyses, la métaphysique par intuition. La science ne saurait atteindre le réel ; ses analyses, en effet, n'épuisent jamais les données de l'intuition. Analysez les états psychologiques, vous n'avez que des concepts figés dans leur immutabilité ; le réel, au contraire, est mouvement, vie, variation incessante. Le changement y est continu ; rien n'existe, tout s'enfuit. Pas un état de notre âme qui ne diffère intrinsèquement de l'état précédent ; il contient au moins en plus le souvenir de l'état antérieur. Ainsi l'analyse ne donne pas des fragments du réel, avec lesquels on pourrait le reconstituer ; elle ne donne que des symboles. Pour atteindre le réel, il faut faire un violent effort, rompre avec notre tendance à tout réduire en éléments stables, se mettre en plein dans la mobilité de la durée. C'est l'œuvre de la métaphysique. M. Bergson remarque que toutes les grandes découvertes sont dues à des hommes de génie qui se sont attachés à saisir directement le fond des choses.

On reconnaît facilement dans cet exposé beaucoup de vues défendues par MM. Le Roy et Wilbois, bien que celui-ci, dans son dernier article (septembre 1902), semble plutôt se réclamer de Comte. M. Bergson cite au reste les travaux de ces écrivains. Mais on sent dans les développements qu'il présente une maîtrise, une pleine possession de sa pensée, une vue claire du but qui lui donne une grande supériorité sur les autres philosophes de l'action.

M. Bergson se prononce en définitive pour l'intuition du moi vivant et sentant et pour la réalité du monde extérieur. Certes, de telles

conclusions ne sont point faites pour nous déplaire ; mais encore faut-il voir de quelle manière il y arrive. A quoi peut servir une réalité qui n'est atteinte que par un sentiment obscur, s'évanouissant dès qu'on essaie de le préciser par les clartés de l'analyse ? Est-il donc vrai que l'analyse ne donne que des symboles ? On appelait autrefois symbole une chose qui fait penser à une autre, bien que n'ayant aucune ressemblance avec elle. Est-il vrai que le concept n'a aucune ressemblance avec le fait qu'il représente ? Il ne représente pas la vie, soit ; ne représente-t-il pas au moins la qualité ? Est-il vrai qu'il n'y ait pas dans la réalité deux états semblables, que dans mon état actuel je ne puisse envisager à part une pensée ou un sentiment réel ? que ce sentiment soit intrinsèquement différent de tout état pareil, à cause des souvenirs qui peuvent l'accompagner ? Est-il vrai, d'un autre côté, que la durée soit toujours aussi mobile que la fait M. Bergson ? qu'il n'y ait nulle part de permanence ? que le temps continu s'applique tout aussi directement aux actes purement psychiques qu'aux changements de la matière ? Notre besoin de concepts stables n'implique-t-il pas précisément quelque chose en nous de plus fixe ? On voit que de questions épineuses soulève la théorie de notre auteur, tout cela pour s'attacher à la tâche impossible de rattraper la réalité en conservant la philosophie de Kant.

Nous aussi, nous voulons la réalité ; nous estimons qu'en métaphysique particulièrement aucune notion n'est à conserver, si on ne voit ce qu'elle signifie, en se plaçant en face de la réalité ; nous croyons que Kant s'est trompé surtout parce qu'il s'est attaché à la pensée abstraite en négligeant le fait concret et vivant. En cela nous sommes tout à fait d'accord avec M. Bergson. Mais nous nous refusons de rentrer dans le réel par la porte de côté.

Une autre discussion fort intéressante, bien que n'étant pas d'ordre purement philosophique, a rempli pendant ces derniers mois la *Revue de Métaphysique*. Elle a été soulevée par M. Bouglé. Dans un article (septembre 1902) intitulé : *Crise du libéralisme*, ce penseur, à la vue d'événements récents, a exprimé l'idée que le libéralisme a modifié sa doctrine qui était autrefois de laisser la liberté à tous et à toutes les opinions. M. Bouglé n'entend pas cependant défendre les Congrégations ou la liberté d'enseignement. Il admet qu'il peut y avoir des raisons sérieuses d'arrêter les Congrégations qui veulent, dit-il, tout envahir et détruire toute liberté intellectuelle. Il en résulte néanmoins qu'en ce point le libéralisme accepte une diminution de sa doctrine.

M. Bouglé serait-il un naïf qui juge qu'en politique les principes règlent la conduite, au lieu que la conduite règle les principes ? Ses

observations ont soulevé de nombreuses protestations. M. Lanson déclare que M. Bouglé a donné du libéralisme une définition trop abstraite. Dans une société, la liberté ne peut être illimitée (novembre 1902). Elle n'est un droit que si elle est juste, ajoute M. Lapie (*id.*). Très bien, mais alors pourquoi les libéraux se sont-ils si vivement récriés contre le *Syllabus ?* Il n'enseignait pas autre chose, sinon que la liberté doit être limitée par la morale et par la justice.

Quant à M. Landry (janvier 1903), il réclame contre ce qu'il appelle la superstition des principes. Ils peuvent être utiles en pratique, mais ils ne confèrent aucun droit absolu. Dans son opinion, il n'y a pas de droit contre l'État. Il peut tout faire pour le bien social. Le libre arbitre est une illusion. La causalité ne confère aucun droit, ce qui est incontestable si on l'entend au sens de Hume. L'individu ne peut jamais prétendre que son droit particulier limite le droit social. Il n'a que le droit d'insurrection. Nous voilà revenu à l'état païen où l'homme n'a le choix qu'entre la guerre ou l'esclavage.

Quelles que soient les nuances de leur opinion, tous ceux qui prennent part à cette discussion font étalage de violents préjugés contre les Congrégations et contre l'enseignement catholique. Tous sont d'accord pour dénoncer le caractère envahissant des Congrégations, pour les accuser d'ôter aux enfants toute liberté intellectuelle, en leur imposant des croyances toutes faites, de les élever dans la haine des institutions, de fausser l'histoire, etc. (M. Lyon, novembre 1902.) Ces Messieurs ne paraissent point se douter que les Congrégations sont en réalité très dépendantes, et qu'elles sont étroitement surveillées par une Église qui a proclamé plus d'une fois son respect pour toutes les formes de gouvernement.

Faudrait-il donc apprendre aux enfants à discuter toutes les doctrines ? M. Parodi (novembre 1902) reconnaît qu'on ne peut pas traiter les enfants comme des hommes. On ne fait ni des caractères ni des intelligences avec l'instabilité des convictions.

Quant à fausser l'histoire, nous pourrions renvoyer le reproche aux fauteurs de la libre pensée, et nous nous appuierions au besoin sur les travaux de graves historiens protestants.

Le plus impartial de tous nous paraît M. Jacob (janvier 1903). Il pense que la liberté consisterait à supprimer toutes les inégalités artificielles et il classe comme telles la propriété et les églises. Il reconnaît toutefois que la moralité publique n'est pas encore assez élevée pour que l'on puisse se passer de ces institutions. Ceci nous rappelle M. Combes, seconde manière. M. Jacob convient d'ailleurs

qu'en dehors du dogme beaucoup de catholiques usent d'une large liberté de penser.

En ce moment les intellectualistes aiment beaucoup à parler de la religion et de l'Église, et Dieu sait avec quelle ignorance de l'état réel des choses. Il est incroyable que l'on puisse vivre dans un pays catholique et méconnaître à ce point l'esprit et les doctrines du catholicisme. Voici, par exemple, M. Récéjac qui s'obstine à s'occuper de la grâce (*Revue philosophique*, septembre 1902). Où a-t-il vu que la grâce établit une séparation arbitraire entre ceux auxquels Dieu la donne et ceux auquels il la refuse, ou bien que les sacrements sont censés conférer la grâce sans aucune participation de notre part, ou encore que le mystique chrétien s'absorbe en lui-même et méprise toute autre chose, témoin sans doute saint François d'Assise, sainte Thérèse et saint François de Sales. Mais l'auteur tenait à établir que la doctrine de la grâce est antisociale.

Mieux informé et plus bienveillant nous paraît M. Sorel (*Revue de Métaphysique*, septembre 1902) dans son article sur la crise de la pensée catholique. Le mot crise est bien fort pour quelques égarements individuels. L'auteur reconnaît que la science et la religion peuvent faire très bon ménage, que l'Église n'a rien à craindre de l'exégèse hostile qui est en pleine décadence. Quant à la nouvelle apologétique, M. Sorel nous paraît exagérer l'importance de ce mouvement. Rome n'a point condamné jusqu'ici, parce qu'en condamnant elle eût frappé des cœurs sincères et donné du relief à une manière de voir qui ne peut invoquer aucune autorité théologique considérable.

Signalons cependant quelques inexactitudes. La controverse sur le livre d'*Henoch* ne touche en rien la pensée catholique. Jamais l'Église n'a proclamé l'authenticité de cet ouvrage. C'est une erreur aussi qu'il n'y ait point de croyants parmi les naturalistes illustres. Nous en connaissons plusieurs. Enfin, il est inadmissible pour un catholique que l'arrêt du soleil à la parole de Josué soit une simple formule d'enthousiasme lyrique.

M. Bargy (novembre 1902) n'étudie pas la doctrine catholique mais celle de certains protestants des États-Unis, en particulier les prédications de Hoocker et d'Edwards. Il s'étonne qu'on ait prêché avec autant d'éclat le fatalisme, et que ce fatalisme qui engourdit les peuples de l'Orient ait été en Amérique un stimulant d'énergie et d'activité. Cet étonnement n'est peut-être pas très justifié. Parce qu'une doctrine a été prêchée chez des peuples d'un tempérament actif, cela ne prouve pas nécessairement que cette doctrine fut le principe de leur activité. D'ail-

leurs, des explications mêmes de M. Bergy, il nous semble résulter que les prédicants dont il s'occupe n'étaient pas précisément fatalistes. Ils enseignaient seulement la doctrine de la grâce, et combattaient une fausse définition de la liberté, le pouvoir de se décider sans motif et même contre tout motif.

Nous sommes bien loin de toute religion avec M. Le Dantec (*Revue philosophique,* octobre 1902). M. Le Dantec consomme beaucoup d'érudition et de talent à nous montrer que la vie n'est qu'un mécanisme. Tout est matière et mouvement ; la force est une illusion anthropomorphique. Certains tourbillonnements de l'éther produisent un mouvement perpétuel dans les atomes élémentaires. Les corps sont toujours en mouvement, il n'y a que des transformations de mouvements particulaires en mouvements molaires ou de masse ; les corps chimiques ne sont que des édifices moléculaires. Il en est de même de la vie, la vie résulte d'un mouvement d'entrée et de sortie dans la cellule élémentaire, mouvement occasionné par la différence de densité du protoplasma avec le liquide moins épais où il est plongé. L'espèce chimique détermine la forme spécifique ; même composition chimique, même forme vivante, voilà l'hérédité expliquée. Quant à la sensation et à l'intelligence, puisque nous avons pu tout expliquer jusqu'ici par le mouvement, nous devons admettre qu'elles s'expliquent aussi par le mouvement. Ces phénomènes supérieurs sont des effets naturels de l'organisme et des actions chimiques dont il est le théâtre.

On voit avec quelle agréable facilité M. Le Dantec se débarrasse des plus graves problèmes qui préoccupent l'humanité. Toutefois nous devons reconnaître que sa thèse est conduite avec beaucoup d'ingéniosité. Les faits sont bien groupés, les dernières hypothèses scientifiques adroitement exploitées, les vraisemblances habilement accumulées de manière à faire illusion au lecteur qui ne se défendrait pas par la réflexion personnelle.

Si nous désirons un remède à ce désolant matérialisme, il n'y a pas à chercher bien loin. Nous le trouverons dans la même *Revue philosophique* présentée par des savants qui ne sont pas suspects, M. Binet et M. Rageot. M. Binet a fait des expériences pour constater s'il est possible d'avoir des idées sans images (février 1903). Sa conclusion est que l'image n'est pas absolument nécessaire, qu'il n'y a pas d'image des rapports et que lorsqu'il y a image, elle n'est qu'une

très petite partie du phénomène et n'est même pas toujours cohérente avec la pensée.

M. Rageot, lui, étudie le développement de la vie affective dans l'enfant (février 1903). L'émotion, d'après cet auteur, ne se développe que peu à peu. Les premiers mouvements sont de simples effets de la vie organique. Ce n'est que plus tard qu'ils se combinent pour exprimer une passion. Les altérations organiques sont à peu près les mêmes pour toutes les passions, les mêmes aussi que pour les troubles purement organiques. Dans l'émotion il y a quelque chose de plus, un élément idéomoteur et la poursuite d'une finalité.

La vie affective implique-t-elle une mémoire affective? Cette question, déjà souvent débattue, est l'objet d'une très intéressante étude de M. Paulhan (*Revue philosophique,* décembre 1902), qui plaide avec beaucoup de clarté et de finesse la cause de la mémoire affective. Mettant de côté tous les faits que l'on peut attribuer à l'habitude ou à un souvenir intellectuel, il croit qu'il y a des cas où l'on constate le réveil des faits affectifs proprement dits, avec le sentiment du déjà éprouvé. Sans doute on y retrouve ordinairement quelque chose d'intellectuel, mais il n'en peut être autrement; la vie intellectuelle agit sur la vie affective et réciproquement. Souvent l'émotion est plus vive que ne le comporterait le souvenir de l'esprit.

M. Paulhan cite beaucoup de faits la plupart pris dans des littérateurs. Ceci est un inconvénient; les littérateurs exagèrent volontiers le côté sentimental. Quoi qu'il en soit, son plaidoyer ne nous a pas convaincu. Il nous semble qu'il y a une contradiction dans l'idée même d'une mémoire affective. La mémoire intellectuelle consiste essentiellement à se représenter un fait qu'on a connu, comme n'étant plus présent actuellement. Peut-on éprouver un fait affectif comme ne l'éprouvant pas au moment même?

Une psychologie attentive nous ferait remarquer en effet qu'il ne suffit pas pour qu'il y ait mémoire que l'on connaisse un phénomène passé, il faut de plus qu'on le connaisse dans le passé, c'est-à-dire n'existant plus. Mais une psychologie approfondie par une sérieuse observation interne et une exacte analyse est fort rare aujourd'hui, bien qu'il y ait beaucoup de psychologues. On ne s'entend même plus sur le véritable objet de cette science, ou sur le point de savoir si elle se rattache aux sciences philosophiques ou aux sciences naturelles. Cette incertitude a fourni à M. Chazotte la matière d'un excellent article (septembre 1902). M. Chazotte remarque que la philosophie et la science ne sont pas suffisamment distinguées par la connaissance de l'être et celle des phénomènes. Il faut ajouter que la

philosophie étudie l'être en tant qu'être, tandis que les sciences étudient chacune une sorte d'être spécial. La psychologie s'occupe d'une classe d'êtres : elle en étudie les faits connus directement et en eux-mêmes. Ces faits toutefois sont intimement liés à l'être qui les supporte, à l'âme ; la psychologie est donc liée aussi à la philosophie. L'auteur propose de distinguer une psychologie proprement dite et une philosophie de la psychologie, autrement une psychologie rationnelle.

Vérités bien connues de l'ancienne philosophie, mais qui sont neuves pour beaucoup de contemporains.

Nous aurions encore à signaler bien des articles intéressants dans la *Revue de Métaphysique*. Tel un essai d'ontologie ou plutôt de cosmologie dont l'auteur signe F. M. (novembre 1902). Ce penseur anonyme combat à fond l'atomisme. Il le poursuit partout, dans la physique, dans la biologie, dans la psychologie ; il en trouve des traces jusque dans les preuves de l'existence de Dieu. Il se proclame d'ailleurs dynamiste et admet la spécificité de la vie, de la sensation et de la conscience.

M. Millaud dans un excellent article compare la doctrine d'Aristote et celle de Cournot sur le hasard (novembre 1902). Il croit à leur identité foncière. Le hasard n'est pas une cause, il est la rencontre de chaînes de causes indépendantes. Il y a hasard quand l'effet ne peut être attribué au principe formel, mais à la matière qui est contingence absolue.

Dans la *Revue philosophique*, M. Koslowski se demande comment se forme l'idée d'étendue (décembre 1902-janvier 1903). Il pense que la sensation du tact ne suffit pas à l'expliquer. Pour avoir l'idée du monde extérieur, il a fallu, croit-il, chercher à agir sur le dehors ; cette action nous donne trois idées, celles de distance, de force et de vide.

La vue a, par elle-même, la perception de deux dimensions, toute couleur apparaît étendue : mais elle ne peut apprécier la distance, il faut l'aide du mouvement.

Le mouvement et la vue combinés nous donnent quatre postulats : unité de force, unité de matière, égalité d'action et de réaction et impénétrabilité.

M. Gérard-Varet propose une théorie de l'*Origine du langage* (octobre 1902). Dans son opinion, le langage se serait formé par la nécessité d'agir en commun. Le directeur des travaux ne pouvait conduire tous les ouvriers par le seul geste. Théorie ingénieuse, mais elle suppose un homme normal, intelligent et privé longtemps de la parole, ce qui nous semble inadmissible.

M. Dugas donne un article plein de finesse sur le surmenage scolaire (août 1902). On ne surmène point, fait-il observer très juste-

ment, celui qui prend une tâche proportionnée à ses forces et organise bien son travail. Nos programmes scolaires accumulent trop de faits. L'esprit a sans doute besoin de faits, mais il a surtout besoin de réfléchir et de comprendre.

Nous sommes obligés de nous borner pour consacrer notre dernière page à quelques articles intéressants de la *Revue néo-scolastique*.

Nous y trouvons, d'abord, une bonne étude de M. G. Simons sur le principe de raison suffisante (août 1902). Ce principe est-il logique ou est-il métaphysique? Leibniz l'a employé tantôt d'une manière, tantôt de l'autre. Si l'on considère que tout être est complexe et que l'esprit cherche l'unité, le principe de raison apparaît comme un principe de synthèse au point de vue psychologique. Au point de vue logique, il peut servir à des démonstrations soit *a priori*, soit *a posteriori;* Leibniz n'a parlé que des démonstrations *a priori*. Au point de vue métaphysique, M. Simons pense que le principe de raison dépasse le principe de causalité. Toute dépendance réelle a un fondement objectif, par suite une raison. Cette raison est l'essence, quand l'analyse de l'objet explique par lui-même cette dépendance; elle est la cause quand l'analyse de l'objet ne l'explique pas.

M. Noël présente une excellente analyse du livre de M. Boutroux sur la doctrine de la contingence (août 1902). Il remarque que sur plusieurs points les opinions de l'éminent professeur de la Sorbonne se rapprochent de celle des scolastiques. Les mathématiques ne rendent pas compte de toutes les lois; les lois absolues sont des données abstraites et ne conviennent qu'à des choses abstraites. L'idée de causalité phénoménale est inacceptable; un phénomène ne peut rien causer par lui-même. Jamais, en psychologie, le fait antécédent ne suffit à expliquer le conséquent. Enfin la finalité est nécessaire pour déterminer la cause efficiente, et l'évolution ne peut remplacer la finalité, mais la suppose.

M. Van Roey étudie les controverses sur la morale (novembre 1902). Il pense que la doctrine catholique n'a rien de contraire à une certaine autonomie de la volonté. L'élément matériel de la morale est objectif, mais l'élément formel est subjectif. Si le fondement du devoir est dans la loi éternelle, c'est la raison qui connaît cette loi et la proclame. La fin de l'homme n'est pas précisément l'objet cherché, mais les actes parfaits par lesquels il s'y applique.

Je ne sais si saint Thomas approuverait cette dernière proposition. A vouloir concilier les doctrines adverses on arrive souvent à ne contenter ni les uns ni les autres. Comte DOMET DE VORGES.

PÉRIODIQUES ANGLAIS

MIND

De Juillet 1902 à Janvier 1903.

JUILLET 1902. — I. — Bradley : *On mental Conflict and Imputation.*

La volonté n'étant que la réalisation de l'idée, et l'idée se confondant avec le *moi,* il s'agit d'expliquer comment il arrive parfois que *post factum* nous nous excusons d'une faute en disant que l'idée suggérée par la tentation a conquis notre volonté. Cette difficulté s'évanouit, dès que l'on considère l'idée comme un tout complexe, où l'on peut envisager des aspects divers. Dans certaines conditions, il nous est permis de désirer une chose qui en elle-même est illicite ; or, il nous arrive souvent d'oublier ces conditions et de désirer la chose elle-même. La volonté étant encore implicitement conditionnelle, le désir ne serait pas imputable.

II. — Mc Dougall : *The physiological Factors of the Attention-Process.*

L'auteur accepte la théorie courante des neurones ; mais il insiste sur le rôle prépondérant de la substance intracellulaire disposée entre les terminaisons des neurones. Cette substance serait le siège de la résistance ; les neurones eux-mêmes seraient plutôt des machines capables de transformer l'énergie chimique potentielle en énergie actuelle. Cette force, qu'on peut regarder comme un fluide (le neurine), serait plus rapidement engendrée sous l'influence de l'excitation ; et, comme les nerfs afférents sont les plus exposés aux stimulus, il s'ensuit qu'un courant plus ou moins constant s'établit et se propage de la périphérie aux centres, pour y susciter un nouveau courant en sens inverse. La facilité avec laquelle le courant s'échappera à travers les synapses ou jointures des neurones dépendra de la quantité de neurine emmagasinée dans le neurone et de l'état de la

substance intracellulaire; plus la voie a déjà servi de canal, mieux elle saura conduire.

En outre, pour comprendre l'idée que se fait M. Mc Dougall du système nerveux, il faudrait imaginer les neurones comme formant une série d'arcs superposés à des niveaux différents; à chaque étage, les neurones afférents communiqueraient avec les neurones efférents; les étages inférieurs seraient le siège des actes réflexes, tandis que dans les étages supérieurs se feraient les associations.

M. Mc Dougall développe son système dans des articles ultérieurs.

III. — Mc Coll : *Symbolic Reasoning.*

Conclusion d'une série d'articles parus sur le raisonnement symbolique. L'auteur croit que la logique symbolique, qui est indépendante des conventions de la linguistique, a dû être découverte avant l'invention du langage propositionnel. Il voit dans la logique la distinction entre l'homme et la bête. Tous les deux, à vrai dire, sont capables du raisonnement concret; tous les deux savent que tel résultat suit telle combinaison d'antécédents. Mais l'homme, en sus, est capable du raisonnement abstrait et hypothétique; cette espèce de raisonnement implique la connaissance explicite d'une loi.

OCTOBRE 1902. — I. — Bradley : *The Definition of Will.*

La volonté consiste dans la réalisation d'une idée qui s'identifie avec le *moi.* Il s'ensuit : 1° Que nous pouvons parler d'une volonté fixe et habituelle comme nous parlons d'une croyance permanente; mais qu'il n'y a pas de volonté *actuelle*, sauf dans l'action; 2° que la volonté cherche toujours le changement alors même qu'elle semble vouloir qu'une chose reste la même; car vouloir que ne soit pas changé ce qui change toujours c'est vouloir qu'il soit changé; 3° qu'une velléité se distingue essentiellement d'une volonté, car elle n'emporte pas la réalisation, qui est essentielle à la volonté proprement dite.

M. Bradley expliquera plus tard en quoi consiste l'identification de l'idée avec le *moi.*

II. — Marshall : *The Unity of Process in Consciousness.*

L'auteur résume les arguments en faveur des deux méthodes psychologiques : la méthode objective et impersonnelle, et la méthode subjective ou introspective. L'observateur idéal a soin de se servir à l'occasion tantôt de l'une, tantôt de l'autre. En terminant, M. Marshall remarque que si tous les psychologues avaient suivi cette double

méthode, on n'aurait pas si souvent entendu parler de la distinction entre l'habitude, l'instinct et l'intelligence. Tout phénomène psychologique se ramènerait à l'instinct, qui lui-même en dernière analyse ne serait que la réaction de la cellule élémentaire qui répond à l'excitation extérieure.

III. — Mc Taqqart : *Hegel's Treatmen of the Categories of Quality.*

M. Mc Taqqart expose la théorie de Hégel sur la catégorie de la qualité. La qualité est divisée par Hégel en Être, Existence, Être pour soi. L'Être-pur est sans aucune détermination, et, dans ce cas, l'Être c'est le *Rien*. Ce paradoxe célèbre s'explique si on se rappelle que l'antithèse hégélienne n'est jamais la contradiction, mais toujours le contraire de la thèse ; or, réconcilier deux contraires dans une synthèse n'est nullement impossible ; le Rien c'est le contraire de l'Être-pur, son contradictoire serait sa négation, c'est-à-dire le *non-être-pur*, quelque chose de bien plus étendu que le Rien, car il contient en même temps le Rien et tout être déterminé.

La synthèse de l'*Être* et du *Rien* c'est le devenir, qui les unit comme l'instant unit le passé au futur. Malheureusement, le terme de *devenir* est impropre, car il implique du changement, et le changement implique quelque chose de commun, de permanent, à deux objets ou à deux états ; or, il n'y a rien de commun à l'Être et au *Rien*.

JANVIER 1903. — I. — Taylor : *On the First Part of Plato's Parmenides.*

M. Taylor critique une hypothèse émise par M. Benn au sujet de l'évolution qu'a subie l'ontologie de Platon.

Selon M. Benn, *Parménide* et le *Timée* sont destinés à ôter l'impression créée par la *République*, que les *Idées* ont une existence distincte et séparée. Cependant d'autres interprètes de Platon sont arrivés à une conclusion diamétralement opposée à celle de M. Benn. Ils pensent que l'évolution de Platon fut en sens contraire ; et le but de *Parménide* et du *Timée* serait précisément de montrer la transcendance de l'*Idée !*

Qu'en faut-il conclure ? Platon en entreprenant de refaire sa théorie se serait-il exprimé d'une façon si obscure que deux savants puissent ainsi se contredire sur la question fondamentale ? — Cette différence d'opinion parmi les critiques ne prouve-t-elle pas plutôt qu'il n'y a pas eu d'évolution dans la théorie essentielle de Platon, mais seulement dans son expression ?

II. — Whittaker : *A Compendious Classification of the Sciences.*

Essai d'une classification des sciences. De la liste des sciences que

nous a donnée Comte, il faut exclure l'astronomie, au même titre que Comte en a exclu la géologie. Avant les mathématiques, plaçons la *logique*, et après la sociologie mettons la psychologie et la métaphysique. Nous aurons alors logique, mathématiques, physique, chimie, biologie, sociologie, psychologie, métaphysique. Cette classification provisoirement faite en ligne droite, il faut la *courber en forme de cercle*, car une série commençant avec la logique et se terminant avec la métaphysique est subjective aux deux extrêmes.

III. — Rogers : *The Absolute as Unknowable.*

Dans cet article, l'*Absolu comme inconnaissable*, M. Rogers s'élève contre la tentative de M. Bradley de faire du *Tout* un inconnaissable. La valeur de la théorie hégélienne réside précisément en ce qu'elle fait consister la réalité dans certains rapports intelligibles; à quoi bon alors repousser la réalité jusque dans l'inconnu?

IV. — Smith : *Antagonistic Reactions.*

On croit généralement que dans les expériences de *réaction* le sujet, en essayant de lever son doigt de la clef aussitôt qu'il en reçoit le signal, le lève de fait. C'est une erreur. Dans beaucoup de cas, le sujet, au lieu de lever immédiatement le doigt, fait tout d'abord une pression. Cette façon de réagir peut être appelée *réaction antagoniste.*

Ce phénomène s'explique probablement par le fait bien connu que lorsque la tension d'un groupe de muscles, par exemple, des *extenseurs*, est momentanément augmentée par une contraction des *flexeurs*, la contraction subséquente des extenseurs est bien plus violente.

V. — Galloway : *On the distinction of Inner and Outer Experience.*

Distinction de l'expérience externe et interne. Pour le vulgaire, rien ne semble plus clair que cette distinction, et l'on pense qu'elle a toujours eu la même clarté qu'aujourd'hui, qu'elle a toujours été perçue avec la même facilité. Pourtant, si on considère la genèse historique de cette distinction, on verra que tant que la conscience perceptive reste seule, la distinction n'est pas possible, il faut qu'un degré élémentaire de réflexion vienne s'ajouter à la perception. Le commencement de ce discernement se trouve dans l'animal; un animal qui ne saurait pas remarquer la différence entre le changement dû à son mouvement, ou au mouvement d'un objet extérieur, n'aurait aucune chance de survivre.

La distinction la plus parfaite, celle qui existe chez l'homme, s'explique probablement par la fréquence des rêves.

Dr Charles DESSOULAVY.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

LA PHILOSOPHIE DANS LE NOUVEAU PLAN D'ÉTUDES

Si dans la vie des peuples l'immobilité engendre la routine, la soif immodérée du changement, même sous couleur de progrès, n'a-t-elle pas ses inconvénients et ses périls ? Depuis quarante ans les enquêtes, les discussions, partant les transformations et les bouleversements se succèdent presque sans relâche dans l'organisation de notre instruction publique. Les récentes réformes (comme toutes les précédentes) ont leurs panégyristes enthousiastes qui en attendent des merveilles de régénération sociale, et leurs adversaires convaincus qui se répandent en prédictions sinistres. L'événement prononcera.

Amenée à son tour à s'occuper de ces réformes, la *Revue de Philosophie* se bornera, très logiquement, à les juger sur le seul point par où elles relèvent de sa juridiction, à savoir : Quel avenir préparent-elles aux études et aux connaissances philosophiques dans nos collèges et, par contre-coup, dans les classes éclairées de notre pays ?

*
* *

A première vue, la philosophie n'a qu'à se féliciter.

D'une part en effet, seule ou presque seule, dans la vaste consultation publique ouverte par la Commission parlementaire, elle a échappé à la critique, alors que les autres branches de notre enseignement secondaire étaient plus ou moins sévèrement prises à partie. La plupart de nos lecteurs n'ont pas oublié sans doute certains

articles de M. Vandérem dans la *Revue bleue* de 1894, lesquels eurent le don d'amuser singulièrement la galerie en même temps qu'ils provoquaient les vives ripostes des philosophes du haut et du moyen enseignement (1). Six ou sept ans plus tard, tout ce trouble, tout ce tumulte s'était apaisé comme par enchantement. Personne n'a répété le cri inattendu et séditieux qui s'étalait en grosses lettres en tête de ces divertissants articles : *Une classe à supprimer*. Exiler de nos lycées l'étude de la philosophie pour la réserver à nos Universités, ainsi que la chose se pratique et s'est pratiquée de tout temps en Angleterre et en Allemagne, cette proposition d'allure réactionnaire ne saurait même plus être agitée. De fait, le jour où elle entrerait en vigueur, ce ne serait pas seulement la solution des plus grands problèmes philosophiques, mais l'existence même de ces problèmes qui courrait risque d'être ignorée de la majeure partie de notre jeunesse studieuse. Et rien n'autorise à penser qu'ainsi elle lutterait avec plus de succès contre les égarements qui l'entraînent.

D'autre part, dans l'organisation nouvelle, la philosophie a été l'objet de prévenances tout à fait remarquables. Pour la première fois une dissertation philosophique écrite est imposée à tout candidat au baccalauréat, quelles que soient ses études antérieures, qu'il ait donné la préférence aux lettres ou aux sciences, aux langues anciennes ou aux langues étrangères. Jusqu'ici un tiers à peu près des aspirants au précieux diplôme pouvait en ces matières se contenter et se contentait en effet des connaissances, en somme assez réduites, nécessaires pour répondre à l'oral à quelques interrogations élémentaires sur la logique et la morale. Désormais la philosophie, comme toute branche représentée dans les épreuves écrites, ces Thermopyles de l'examen, va s'imposer avec un surcroît véritable d'autorité à l'attention et aux préoccupations de la clientèle de ce qui hier encore s'appelait « les classes modernes ». Chaque maison d'éducation aura réglementairement, sinon son philosophe, du moins son professeur attitré de philosophie. Les vœux si souvent exprimés par nos métaphysiciens les plus en vue, M. Fouillée en tête, touchent enfin à leur réalisation.

*
* *

Prenons garde cependant, la médaille a son revers. Tout serait pour le mieux, si la même préparation était exigée de tous, si tous

(1) Voir la curieuse brochure intitulée : *Pour et contre l'enseignement philosophique*, Alcan, 1894.

étaient appelés à recevoir la même initiation. Mais il n'en est rien. Il y aura, à l'avenir comme ci-devant, deux enseignements philosophiques : l'un complet (au moins en apparence, nous nous expliquerons à ce sujet un peu plus loin), honoré, en possession d'un réel prestige; l'autre, incomplet, mutilé, décapité au sens d'une véritable *deminutio capitis :* — par suite deux catégories d'élèves et sans doute de maîtres, comme jadis chez les Romains il y avait les *dii majorum et minorum gentium.* Remarquons en effet qu'il ne s'agit pas seulement de creuser plus ou moins les mêmes théories, d'approfondir ou d'esquisser les mêmes solutions : nous sommes en présence de deux programmes, dont l'un est double en étendue de l'autre ; cinq heures par semaine sont concédées à l'un, tandis que l'autre devra se limiter à trois. Chose curieuse, à dessein ou par inadvertance, le texte même de l'arrêté ministériel du 31 mai 1902 ne définit pas pareillement l'épreuve écrite imposée de part et d'autre : dans la première série elle s'appelle, d'une façon grave et presque solennelle, « dissertation française sur un sujet de philosophie », tandis que dans la seconde elle est désignée, très brièvement et très modestement par ces simples mots : « dissertation de philosophie ». Aussi bien quatre heures sont-elles accordées pour celle-là et pour celle-ci trois heures seulement, ce qui prouve bien que, même sur des sujets identiques, on attend et on réclame des élèves « philosophes » autre chose et plus que de leurs condisciples « mathématiciens ». Force sera donc de constituer en deux groupes distincts ces deux catégories de candidats. Aux premiers la philosophie sera présentée comme la reine des sciences, comme la synthèse objective et subjective, selon l'expression aujourd'hui courante : grâce à son coefficient, elle comptera pour les deux tiers de l'épreuve écrite, tandis que sa valeur est réduite brusquement à un cinquième de cette même épreuve dans le baccalauréat avec mention : *mathématiques.* Autant dire qu'ici elle n'apparaît plus que comme la suivante des sciences qui se poussent fièrement au premier rang, de telle sorte qu'on sera infailliblement tenté de se passer de ses faveurs, dès qu'on aura l'assurance ou simplement l'espoir de se montrer physicien émérite et docte mathématicien.

Si j'insiste sur ce point, c'est en raison de l'innovation la plus grave introduite par les récents décrets : il importe en effet de ne pas perdre de vue que dorénavant tous les diplômes de bachelier, de quelque mention qu'ils soient ornés, comportent exactement les mêmes avantages et confèrent rigoureusement les mêmes droits. Jusqu'ici les Facultés de médecine, avec raison selon nous, avaient

obstinément refusé l'équivalence entre le diplôme *lettres-mathématiques* et celui qui répondait à l'ancien baccalauréat ès lettres : leur opposition est maintenant brisée. Et ainsi nos futurs juristes et médecins courent le risque d'aborder leur formation spéciale, ceux-ci sans savoir le premier mot des réalités psychiques et des énergies mentales, ceux-là avec des notions très superficielles de l'homme et de la personnalité humaine; les uns et les autres sans que leur attention ait jamais été appelée sur la distinction capitale entre les personnes et les choses, entre le physique et le moral, entre la physiologie et la psychologie (1). C'est sans doute encore un utile viatique intellectuel qu'une étude même approximative de la logique et de la morale : mais ce n'est là à tout prendre qu'une ébauche, un abrégé de philosophie, car les grands principes et les graves questions ont leur fondement et leur sphère propre ailleurs.

Et maintenant, conclusion inévitable, il est à prévoir d'abord que tous les élèves venus des sections C et D (latin-sciences et sciences-langues vivantes) opteront sans exception pour la deuxième série d'épreuves. Mais en outre, parmi leurs condisciples des deux autres sections A et B, ne s'en trouvera-t-il pas un grand nombre qui, gagnés inconsciemment par le positivisme contemporain, braveront les aridités de l'algèbre et de la chimie plutôt que les abstractions de la métaphysique, réputée le domaine de l'inconnaissable? En ce qui touche notamment les candidats, si nombreux, aux grandes Écoles, Polytechnique, Saint-Cyr, Centrale, Navale, est-il vraisemblable qu'ils auront en majorité la noble ambition d'ajouter à la formation scientifique, leur objectif principal et pour ainsi dire unique, l'avantage d'une éducation philosophique vraiment complète? Bref, si nous en croyons M. Couturat, « l'état de choses actuel tend à présenter la philosophie comme une spécialité, à en faire une étude facultative et de luxe réservée aux seuls élèves de l'enseignement gréco-latin ». Et ainsi — c'est ce que M. Belot a entrepris de démontrer à ses collègues de la *Société française de Philosophie*, dans leur réunion du 18 décembre 1902 — l'égalité absolue des sanctions, « mesure en somme tout extérieure à la réforme accomplie, se trouve en fait, et sans qu'un tel

(1) « Qui niera que l'étude utilitaire et exclusive de la médecine et du droit ne puisse produire la plus déplaisante, la plus redoutable, et hélas! la plus fréquente des espèces sociales, le praticien sans idées et sans âme, le formaliste étroit, retors et stupide ?... Et où trouver un contrepoids, sinon dans une culture essentiellement sociale, c'est-à-dire abstraite et désintéressée, et dans une inspiration plus philosophique à tous les degrés ? » M. Parodi dans la *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1898.

résultat ait le moins du monde été visé, menacer très sérieusement l'enseignement philosophique dans sa partie la plus vitale et la plus essentielle, en compromettant le recrutement de la classe même de philosophie ». Auparavant déjà, dans la *Revue universitaire,* M. Belot avait jeté un cri d'alarme : « Maintenant, écrivait-il, la philosophie ne se fera connaître qu'à ceux qui spontanément auront eu foi en ses vertus et en ses charmes... Prise entre les défiances opposées de ceux qui lui reprochent son défaut de positivité, et de ceux qui redoutent son indépendance critique, elle court de sérieux risques. N'étant plus défendue par aucune protection extérieure, il va falloir qu'elle se défende par elle-même. Le pourra-t-elle et dans quelles conditions ? » L'avertissement mérite certainement d'être pris en très sérieuse considération.

*
* *

Les nouveaux programmes de philosophie appellent également plus d'une observation instructive, et si je puis ainsi parler, révélatrice. Dans les lycées et collèges tout au moins l'enseignement philosophique avait autrefois pour but, non de discuter les grandes vérités morales jusqu'à en ébranler la certitude, mais d'en corroborer l'autorité afin d'en propager et d'en assurer le respect. Et en effet, comme l'écrivait excellemment Antonin Rondelet (1), « quel but doit-on se proposer dans l'éducation, en faisant suivre aux jeunes gens un cours de philosophie? Évidemment il ne s'agit pas de les mettre au courant des disputes instituées entre les hommes au sujet de ces matières délicates, pour provoquer leur dilettantisme littéraire et leur donner dans le monde une tournure de pédants. Il ne peut être question d'aucun autre résultat raisonnable que de raffermir en eux leurs conceptions morales, d'ajouter à l'autorité de la foi les arguments de la raison, de fortifier les traditions domestiques de l'enfance par les méditations logiques de l'homme fait. En dehors de ce résultat qui est le seul véritable profit de l'intelligence et de la volonté, il faut en revenir au mot sévère, mais juste, de Pascal : Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. »

En comparant attentivement le libellé des divers programmes d'examen qui se sont succédé depuis quarante ans, un œil perspicace découvrirait sans trop de peine dans chaque réforme nouvelle un

(1) *Contemporain* du 1er juin 1883. L'article entier est à relire.

recul continu de spiritualisme éclectique, des concessions de plus en plus marquées faites aux prétentions du positivisme et de l'évolutionisme. Mais ce n'est pas ici le lieu d'écrire en détail cette histoire rétrospective, quelque intérêt qu'elle puisse présenter. Bornons notre enquête aux dernières prescriptions ministérielles et, dans ces prescriptions, aux questions philosophiques par excellence. Ainsi ne nous demandons pas ce que signifient au juste certaines importations qui datent d'hier, telles que « l'automatisme psychologique » et « l'autonomie morale » : mais constatons avec autant de tristesse que de stupeur des suppressions étrangement significatives, celle de la théodicée, par exemple, dont le nom même a disparu. Le mot de Dieu se rencontre encore, mais une fois seulement et à la fin d'une ligne, comme si l'on avait eu peur de l'écrire. De la création, de la Providence (en l'honneur de laquelle mon maître et ami regretté, Lévêque, avait composé son livre admirable des *Harmonies providentielles*), pas une syllabe. Dieu est absent de la morale formelle comme de la morale appliquée : la religion naturelle (à laquelle Paul Janet, tout rationaliste qu'il fût, avait consacré dans son *Traité élémentaire de philosophie* quelques pages d'une très belle inspiration) est allée rejoindre la religion révélée dans le musée des vieilleries doctrinales, dont le xxe siècle entend bien secouer définitivement le joug.

Ce n'est pas tout. Les plus grands philosophes de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes s'étaient trouvés d'accord, au fond, pour proclamer l'existence et la certitude de ce qu'ils aimaient à appeler « les vérités éternelles », base inébranlable à la fois de tout l'ordre intellectuel et de tout l'ordre moral. Ces vérités, que sont-elles devenues dans les programmes de 1902? A peine a-t-on le droit de dire qu'elles y figurent encore, tant elles y tiennent peu de place. La métaphysique tout entière s'y presse et s'y condense en... trois lignes dont voici la seconde : *Les problèmes de la philosophie première : la Matière, l'Ame et Dieu.* Mettre ainsi ces trois notions sur la même ligne, n'est-ce pas accorder implicitement que la Matière (avec une majuscule, s'il vous plaît) peut fournir aussi bien et au même titre que l'intelligence ou la puissance divine une explication suffisante de l'univers? Mais passons sur cette insoutenable prétention. Ce qui frappe encore davantage, c'est de voir l'âme, sa nature et ses destinées, Dieu et ses attributs infinis, c'est-à-dire les deux objets les plus élevés de la spéculation philosophique, relégués au rang des propositions « problématiques » sur lesquelles peut s'exercer et discourir tout à son aise, sans espoir assuré de certitude, le subjectivisme ou l'agnosticisme. Dieu est-il, selon la définition si simple et si admirable du caté-

chisme, un pur esprit, infiniment parfait, créateur du ciel et de la terre et souverain Seigneur de toutes choses? Les rédacteurs du programme officiel n'en savent rien : on dirait qu'ils n'en veulent rien savoir. L'âme est-elle immatérielle par essence, et par conséquent distincte du corps qu'elle anime? Est-elle immortelle, et doit-elle, par suite, lui survivre? Ils l'ignorent également ou feignent de l'ignorer : aussi bien leur psychologie n'ose-t-elle pas parler de l'unité et de l'identité du moi.

Ainsi sur les questions les plus graves, les plus décisives, auxquelles est comme suspendu l'avenir moral des futures générations, nulle part l'indication ferme et précise d'une vérité dont le maître est en possession et qu'il a mission de rendre plus évidente à l'intelligence de ses élèves et plus chère à leur cœur. C'est la fallacieuse neutralité de l'école primaire, transportée dans les établissements d'instruction où se recrutent à peu près sans exception toutes les carrières libérales : c'est (qui pourrait se le dissimuler?) le triomphe du scepticisme incrédule, déguisé sous les dehors « d'une plus grande indépendance de la réflexion personnelle ». Nous savons, en effet, nous croyants, ce qu'ici parler veut dire. Que la philosophie universitaire se débarrasse aussi allégrement de ses traditions classiques, c'est déjà un fait regrettable ; mais quel esprit sensé ne s'effraierait en la voyant abandonner jusqu'aux traditions constantes et universelles de l'humanité civilisée?

Que pèsent auprès de ces troublantes perspectives les observations qu'il nous reste à présenter? Et cependant on aurait peine à nous excuser de laisser notre enquête inachevée. Constatons donc que l'histoire de la philosophie, sans doute en punition de ses usurpations passées, cesse de figurer dans les nouveaux programmes à titre d'enseignement distinct et séparé. Au collège comme dans nos Facultés, elle avait méconnu son rôle de science auxiliaire et empiété parfois avec une sorte de tyrannie sur l'exposition dogmatique (1) : ses beaux jours sont passés. D'ailleurs ce sera toujours la tâche du philosophe de recueillir le sens actuel et vivant des doctrines passées, comme celle du professeur de philosophie de faire connaître à ses élèves les auteurs des théories les plus célèbres, de les entretenir de la succession des écoles et de la filiation des idées.

(1) Nous chrétiens, nous avions contre elle un grief spécial : elle laissait croire que de Zénon et Épicure à Bacon et à Descartes, durant un intervalle de dix-huit siècles, la philosophie ou avait été totalement négligée, ou du moins n'avait été cultivée que par des esprits inférieurs. En attendant que cette méconnaissance systématique de la vérité soit corrigée, elle cessera de s'étaler au grand jour.

En revanche, et peut-être à titre de compensation, la liste des auteurs entre lesquels le professeur est invité à choisir ses textes d'explication a pris un singulier développement. De bons juges ont émis des doutes sérieux sur l'opportunité de ce procédé pédagogique. Un ouvrage d'un grand philosophe, isolé de l'ensemble du système auquel il se rattache, est souvent d'une intelligence difficile même pour des esprits mûris par l'habitude de pareilles lectures et la pratique des longues méditations : mais à jeter tout d'un coup les esprits absolument novices de « faibles potaches » (comme s'exprimait assez dédaigneusement M. Vandérem) en face d'un chef-d'œuvre de dialectique, qu'il s'agisse d'un ancien ou d'un moderne, quel profit sérieux peut-on espérer?

Encore si l'on daignait se contenter de quelques textes d'accès facile, de contenu intéressant, comme les *Mémorables*, ou tel dialogue justement populaire de Platon, ou le *De officiis*, ou même les pages les moins abstraites d'un abrégé tel que le *Vrai*, le *Beau* et le *Bien* de Cousin ! Mais les docteurs et agrégés chargés de la rédaction des nouveaux programmes aiment à planer dans des régions supérieures et inaccessibles au vulgaire : les questions les plus complexes, les plus épineuses, les attirent au lieu de les rebuter. Voyons plutôt ce qu'ils s'apprêtent à commenter devant des collégiens de seize ans.

Dans leur liste reparaissent deux exilés de 1885, dont j'ai plaisir à saluer le retour : le *Gorgias* et le *Phédon ;* mais je me demande ce qui a valu à Cicéron, jusqu'ici presque aussi goûté comme écrivain philosophique que comme orateur, un sévère décret de bannissement ; serait-ce que cet éloquent vulgarisateur n'aurait pas été jugé suffisamment original ? Marc-Aurèle fait double emploi avec Sénèque et surtout avec Épictète : n'en soyons pas surpris : le stoïcisme antique n'offre-t-il pas une première édition de la morale « autonome » et kantienne ? Vous cherchez vainement saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas : autant d'inconnus, on le sait de longue date, au Ministère comme au Conseil supérieur de l'Instruction publique. Mais voici tout un lot d'auteurs et d'ouvrages modernes qui, pour la première fois, reçoivent leurs lettres d'entrée officielles dans la classe de philosophie : citons Bacon, les *Pensées* de Pascal, l'*Éthique* de Spinoza (le fameux panthéiste jouit de nos jours d'un regain de faveur), Hume (dont le phénoménisme est en effet assez anodin quand on le rapproche du relativisme de Kant), l'*Esprit des lois* de Montesquieu et le *Contrat social* de Rousseau (est-ce une doctrine à défendre ou une lamentable erreur à réfuter ?), Kant, l'austère et obscur Kant en personne, enfin les représentants les plus en vue

du positivisme et du déterminisme contemporains, A. Comte, Claude Bernard, Stuart Mill et Spencer : en retour, le fondateur de l'éclectisme, Cousin, est poliment congédié, comme si à l'heure actuelle un philosophe pouvait tout se faire pardonner, sauf de parler à l'occasion avec une clarté éloquente et de s'inspirer avec quelque complaisance des données du sens commun ! En vérité, quand on achève la lecture du catalogue officiel, on est stupéfait de cette incroyable largeur d'idées, qui permet de faire tour à tour des avances à tous les systèmes : et, malgré soi, on y découvre une image et une attestation de l'anarchie prodigieuse qui règne aujourd'hui dans la sphère des doctrines. « Qu'est-ce que la vérité? » demandait Pilate : parmi les maîtres de notre jeunesse, combien ont parfois l'air de se poser la même question?

*
* *

En face de ce désarroi intellectuel, quelle attitude convient, quels devoirs s'imposent aux maîtres de nos collèges libres? Grave sujet de préoccupations, qu'on ne peut songer à aborder ici à titre d'épisode ou même de conclusion. J'y ai touché déjà il y a douze ans dans une série d'articles sur l'*Enseignement philosophique en France* (1). Depuis lors, d'autres plumes, avec autant et plus d'autorité que la mienne, ont approfondi ce côté, plus important qu'on ne pense, du problème social : en présence de la transformation qui s'opère dans notre enseignement secondaire, peut-être serait-il opportun de ramener l'attention sur l'avenir réservé en France à l'étude de la philosophie chrétienne.

CH. HUIT.

(1) Voir la Revue : *L'Enseignement chrétien*, d'avril à juillet 1891.

PIERRE LAFFITTE

M. Pierre Laffitte, mort il y a trois mois, recevra-t-il, en 1910, le sacrement de l' « incorporation », par lequel se consomme l'absorption du défunt positiviste dans le Grand Être ? Sept ans, c'est le délai fixé pour cette « consécration finale » à laquelle tous les trépassés de l'Église comtiste n'ont pas droit. Car cette Église a ses réprouvés. Et, pour signifier la gloire inégale de ses élus, elle leur accorde, selon leur mérite, inscription, buste ou statue. Nous ne doutons point que Pierre Laffitte n'ait mieux qu'un piédouche. Du jour où il assuma la direction du positivisme, il y dépensa non moins de dévouement que de talent. Il eut tôt l'occasion de prouver à qui en eût pu douter son désintéressement. Peu de temps après son entrée en fonction, un adepte étranger lui offrit une pension viagère, qu'il refusa. Il refusa de même, bien que sans fortune personnelle, toute attribution sur les fonds communs, avant d'y avoir acquis des droits par ses services. Longtemps il vécut de répétitions de mathématiques ; à quoi peut-être il se complut comme à un trait de ressemblance avec le maître.

Il différait de lui cependant, comme homme, sinon comme philosophe, et, s'il fut théoriquement fidèle à sa doctrine, les rigoristes lui reprochèrent des manquements pratiques.

Physiquement, il n'y eut jamais deux êtres plus dissemblables que Comte et Laffitte. Un Anglais qui fut son élève a tracé du premier un croquis amusant. Nous voyons un petit homme à face glabre et pâle, scrupuleusement « net et propre », à toute heure en habit et cravate blanche, invariable dans ses moindres mouvements, soigneux, méthodique et ponctuel. Ajoutons — ce que le monument de la place de la Sorbonne signifie si bien — ajoutons : triste et solennel. — Robinet dit « auguste ». Voilà un mot dont on ne qualifiera pas Laffitte, même celui des dernières années. Il avait pourtant, lui, de la prestance. Mais la bonhomie gaie de sa figure haute en couleur, embroussaillée de barbe blanche, couronnée de cheveux blancs aussi, et droits comme des épis, détruisait toute impression de majesté. Et combien peu compassée était la tenue de ce causeur qui, de ses gestes brusques, faisait voltiger la pèlerine de son manteau !... Méridional, comme Auguste Comte, mais gascon,

tandis que le maître était languedocien ; quelqu'un a finement relevé cette différence. M. Anatole France, en quelques lignes exquises (1), a peint dans son milieu natal le joyeux enfant de Beguey. Son visage riant, où affleurait le rouge d'un sang généreux, portait comme le signe du destin qui l'avait fait naître au bord de la Garonne, dans une petite ville vêtue de pampres, peuplée de vignerons.

Il avait seize ans quand il la quitta, en 1839, pour venir achever à Paris son instruction. Il en avait dix-neuf quand il sentit le « coup de foudre » qui, raconte-t-il, « décida de toute sa carrière ». Il lisait le *Cours de philosophie positive*. C'est de ce livre qu'il reçut cette commotion. Dès lors, l'esprit d'Auguste Comte le posséda. Deux ans après, il entrait en relations personnelles avec lui, et, résolu de se vouer à la doctrine nouvelle, se préparait aux fonctions de l'enseignement et du sacerdoce positiviste. Biologie et médecine entrèrent dans le cadre de ses études. L'une lui fut enseignée par Blainville, l'autre par Segond, Ch. Robin, Claude Bernard... Comte, en personne, l'initia à la sociologie.

Frappé de ses qualités intellectuelles, en même temps que de la valeur de son caractère, il songea, un instant, à le désigner pour sa succession à la dignité de grand-prêtre. Puis il se prit à douter de sa persévérance, et l'on rapporte qu'à son lit de mort il exprima sur celui qu'il avait appelé « le plus éminent de ses jeunes disciples », ce jugement sévère : « Dépourvu de vénération et d'initiative, il ne sera jamais qu'un dilettante, ayant tout juste assez d'énergie pour gagner sa vie (2). »

Pierre Laffitte n'en fut pas moins élu, après la mort de Comte, directeur provisoire du positivisme, et, comme il advient souvent, ce provisoire devint définitif. Le nom du Dr Robinet, présenté, notons-le, par le Dr Audiffrent, avait été prononcé avant le nom de Laffitte. Mais, quand celui-ci entra dans la salle du *Conseil* (3), toutes les voix se portèrent sur lui. Audiffrent devait plus tard se séparer du chef choisi contre le désir exprimé de Comte. Il ne fut pas le seul dissident. Car les positivistes de pure tradition reprochèrent au nouveau directeur plus d'un manquement à la stricte observance.

(1) Dans le discours qu'il a prononcé aux obsèques de Pierre Laffitte.

(2) AUDIFFRENT : *Après la légende, l'histoire*. Cité par le P. GRUBER dans son livre très riche de renseignements, *le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*.

(3) On sait comment se fit cette élection. Un *conseil* se constitua, composé des positivistes désignés par le testament d'Auguste Comte comme devant se préparer aux fonctions sacerdotales, et la direction du positivisme fut attribuée au président que ce conseil se choisit. — V. GRUBER, *loc. cit.*

Ils lui firent grief de son célibat. Si, en effet, les « citoyens ordinaires » peuvent ou non se marier, le prêtre positiviste n'a pas le droit de se dérober à l'influence du « sexe affectif ». Le *Catéchisme positiviste* déclare le mariage obligatoire même pour les simples vicaires. Donc, en s'abstenant de recevoir le cinquième sacrement (1), Pierre Laffitte se rendait indigne de la haute mission qu'il avait acceptée. Miguel Lemos, qui pourtant avait reçu de ses mains le sacrement de « Destination », ne se fit pas faute de dénoncer la flagrante infraction qui aurait dû suffire à empêcher de le reconnaître « comme simple prêtre », « à plus forte raison comme le successeur du maître (2) ». Les rigoristes ont relevé dans sa vie une désobéissance d'autre sorte à la loi d'Auguste Comte. Le *Système de politique positive* prononce l'incompatibilité entre le sacerdoce et l'exercice de toute fonction rétribuée par l'État. Or, en janvier 1892, une chaire au Collège de France était offerte à Laffitte, qui ne refusait pas.

Faut-il ajouter que sa manière d'être, sa complexion, son humeur, semblaient peu appropriées à la solennité des actes que, comme chef de religion, il lui fallait accomplir? M. Levasseur, qui a discouru à ses obsèques, l'a loué d'avoir été « gai compagnon, tout en restant pontife ». Ceci pourtant exclut cela. Les dévots du positivisme ne manquaient pas de le sentir. Le Dr Audiffrent notait son défaut d' « enthousiasme religieux », de « nature sacerdotale ». M. Sémérie disait : « Sa robe de pontife l'embarrasse. » Dans un spirituel et vif article, paru au lendemain de sa mort, M. Charles Maurras a rendu plaisamment l'impression que donnait cet officiant d'âme pieuse « à peu près à la manière d'un Bérenger » : « Que de fois, lui voyant exécuter le symbole positiviste qui consiste en un certain geste de la main, de l'occiput au sinciput, l'on se demanda s'il n'était pas tourmenté de quelque fâcheuse affection capillaire! »

Ce n'était pas assez toutefois de cette disconvenance extérieure de sa personne à sa fonction pour le qualifier « sel affadi », comme faisait Congreve, encore moins pour le traiter de comédien et de « sophiste ». *Le Positivisme et le sophiste P. Laffitte,* c'est le titre d'un écrit de Miguel Lemos. A qui le soupçonnait, comme Jorge Lagarrigue, d'exploiter le positivisme, il eût pu répondre qu'au service de la doctrine de Comte il avait usé ses yeux (3). Tout rieur qu'il fût, il avait pris au sérieux son devoir d'apostolat. L'enseignement,

(1) Le mariage est le cinquième sacrement positiviste.
(2) M. Lemos : *Le Positivisme et le sophiste P. Laffitte.*
(3) Il avait, en effet, à force de labeur, perdu un œil et s'était fortement endommagé l'autre.

disait-il, constitue « la fonction spéciale du pouvoir spirituel... l'office fondamental du sacerdoce... » Et il remplissait avec ardeur cet office. Avant de professer au Collège de France, il avait longtemps annoncé la « bonne nouvelle », selon son expression, dans des réunions privées ou dans ces cours populaires pour lesquels les mairies prêtent leurs salles. Puis, à la faveur de la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur, il avait donné à ses leçons un caractère public. En même temps il avait travaillé au développement des Sociétés positivistes, « éléments d'action du pouvoir spirituel pendant la transition »; et organisé un « système de missions » ou, en style plus laïque, de propagande, pour la diffusion de la doctrine au moyen de discours, de « catéchismes (1) ». La *Revue occidentale,* « organe officiel du sacerdoce positiviste », qu'il fonda en 1878, fut, de longues années, rédigée surtout par lui. On ne saurait donc sans injustice le taxer de tiédeur.

Son orthodoxie égalait son zèle. J'entends que, théoriquement, il demeura jusqu'au bout attaché au pur symbole comtiste, repoussant — si attiré qu'il se sentît du côté de la démocratie régnante — les deux dogmes de la « métaphysique révolutionnaire » : égalité et souveraineté du peuple. Contre le libre examen, il se montra aussi sévère qu'Auguste Comte lui-même dans telle lettre fameuse à John Mitcalf et en combien d'autres pages... Il dépassa même ses rigueurs, et peut s'en fallut qu'il ne condamnât Joseph de Maistre et Bossuet comme point assez unitaires et autoritaires. Au premier tome de ses *Grands Types de l'Humanité,* qui s'intitule *le Catholicisme,* il envisage, semble-t-il, favorablement une alliance possible avec les ministres de la religion romaine ; ce qui est d'un vrai comtiste (2).

L'ouvrage que nous venons de nommer, paru en 1874 et 1875, avait été précédé du *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'Humanité* (1859), des *Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise et sur les relations de l'Occident avec la Chine* (1861), de *Le Positivisme et l'Économie politique* (1867)... A un long intervalle, suivit la *Révolution française* (1880). Puis, commença l'impression du *Cours de philosophie première,* dont le premier volume vit le jour en 1885, le second en 1895 (3). Laffitte exposa aussi une « philosophie

(1) Voir la trente-sixième circulaire (1884), p. 5, et la trente-neuvième (1887), p. 3, citées par le P. GRUBER, dans l'ouvrage indiqué.

(2) Pratiquement, toutefois, nous ne sommes pas les premiers à le remarquer, il se rangea toujours du côté des adversaires de cette religion, — sauf, notons-le, quand s'agita la question du divorce.

(3) Cette « philosophie première » avait été exposée longtemps auparavant par Laffitte, dans des séries de leçons orales, à Winstanley et à Paris.

seconde », qui est encore inédite, de même que sa « philosophie troisième », la partie la plus originale de son œuvre. Il s'y révèle, en effet, presque créateur, et c'est de la part de ce disciple fidèle un coup d'audace d'entreprendre ce que le maître a déclaré « impossible ». Cette « systématisation » dernière, Laffitte l'a définie lui-même, dans la *Revue occidentale* (1), « la théorie générale des divers êtres qui, en s'appuyant sur les lois relatives aux divers ordres successifs de phénomènes, doit être coordonnée pour le service de l'Humanité ». Elle se termine par la « théorie de l'Industrie, ou de l'action systématique de l'Humanité sur la planète ».

L'auteur, avons-nous dit, y fait acte de pensée personnelle, encore que soucieux d'une exacte orthodoxie positiviste. Le meilleur pourtant de son originalité est ailleurs. Il est dans la verve, la couleur de son enseignement, les anecdotes qui l'illustraient, les saillies qui le mouvementaient, l'égayaient. Est-ce un mince mérite d'avoir égayé le positivisme ?

MICHEL SALOMON.

(1) Juillet 1886.

THÈSES DE DOCTORAT DE M. ANDRÉ CRESSON

Le 30 janvier 1903, M. André Cresson, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Lyon, a soutenu, devant la Faculté des lettres de l'Université de Paris, ses thèses pour le doctorat sur les sujets suivants :

THÈSE LATINE

De libertate apud Leibnitium.

M. Cresson expose les idées principales de sa thèse. La question qui l'a provoquée a été celle de voir quelle théorie Leibnitz propose pour échapper aux difficultés que soulèvent la théorie cartésienne de la liberté et le déterminisme de Spinoza, et de chercher si cette théorie est aussi satisfaisante qu'il a semblé le croire. Elle consiste à admettre que la volonté est à la fois libre, et déterminée pourtant en un sens. Mais la question qui fait le sujet propre de la thèse, c'est l'étude des degrés de la liberté chez Leibnitz. Selon ce philosophe, en effet, la liberté consiste dans 1° la spontanéité, 2° l'intelligence, 3° la contingence. De ce point de vue, Leibnitz pose les trois propositions suivantes : 1° En tant que spontanéité et contingence la liberté de Dieu et celle de l'homme sont, au fond, analogues ; 2° il y a des degrés dans la liberté, qui sont dus au plus ou moins de perfection des êtres ; 3° la liberté humaine et divine se distingue des autres modes d'action par l'intelligence.

A propos de cette théorie, M. Cresson insiste sur les deux remarques suivantes : 1° On ne peut comprendre cette théorie des degrés de la liberté que si on entend le mot *liberté* dans un sens spinoziste, et si l'on admet qu'un être est plus ou moins libre selon qu'il a plus ou moins en lui-même les causes de ses actes. C'est ainsi que l'on peut dire que Dieu est absolument libre parce qu'il n'y a qu'à réfléchir sur son essence, pour y découvrir les causes de toutes ses actions ; tandis que, pour la raison inverse, les monades inférieures doivent être appelées passives, et non actives. 2° La théorie de la liberté de Leibnitz dépend de sa théorie de la liberté divine. En effet, la liberté n'est possible que parce qu'il y a de la contingence à la racine des choses, c'est-à-dire, parce que Dieu aurait pu faire autre chose que

ce qu'il a fait. Or, c'est là le point faible de la théorie, car la distinction de la nécessité métaphysique et de la nécessité morale sur laquelle elle se fonde paraît difficile à maintenir. — Autre difficulté encore : la volonté est, chez Leibnitz, à base d'appétition, de tendance. Or, l'appétition est l'effort que font, dans la monade, les perceptions confuses pour devenir de plus en plus claires et parfaites. S'il en est ainsi, puisqu'en Dieu toutes les perfections sont claires et distinctes, il ne saurait y avoir en lui appétition, ni, par suite, volonté. Telles sont les idées principales de la thèse latine.

DISCUSSION

M. *Boutroux* loue les qualités de clarté et de méthode de cette thèse. Mais il lui reproche de n'être pas suffisamment scientifique, et de passer sous silence les travaux fort importants qu'a suscités la théorie de Leibnitz sur la liberté.

Il signale ensuite quelques erreurs de détail, comme, par exemple (p. 37) : *inclinant possibilia voluntatem divinam;* car il n'est pas vrai que les possibles *en tant que possibles* inclinent la volonté divine ; ce qui incline cette volonté, c'est le bien qu'ils contiennent. — M. Boutroux signale aussi, en divers passages, un emploi du mot *spiritus* pour désigner ce qui est immatériel ; or Leibnitz distingue soigneusement *spirituel* et *immatériel*. *Spiritus*, chez lui, ne désigne jamais que l'*esprit*.

En ce qui concerne l'attitude de Leibnitz à l'égard de Spinoza, M. *Cresson* ayant prétendu que le premier rejette la philosophie du second sans essayer aucunement de la réfuter, et pour de pures raisons de sentiment, M. *Boutroux* présente les deux remarques suivantes : 1° Il eût été contraire à ses principes que Leibnitz entreprît une démonstration absolue de la fausseté du spinozisme ; car, ainsi qu'il le dit, notamment dans un texte publié par M. Couturat, il est impossible de donner de vraies démonstrations des vérités contingentes.

M. *Cresson* répond à cette observation que, cependant, on ne saurait s'empêcher de trouver que Leibnitz ne discute pas suffisamment le spinozisme, lorsqu'il se contente de le qualifier de « monstrueux ». — Or, un essai de réfutation eût été d'autant plus nécessaire que, si l'on suit sa propre doctrine dans ses vraies conséquences, elle semble conduire dans la direction spinoziste.

M. *Boutroux* place alors ici sa seconde remarque : Leibnitz s'in-

scrit en faux contre ce principe de Spinoza que tout possible existe. Le point de départ de sa philosophie, c'est la distinction du possible et de l'existence, qu'il fait tous ses efforts pour justifier. S'il en est ainsi, on doit dire que toutes les théories de Leibnitz sont des discussions du spinozisme, qu'il soit nommé ou non, parce que toutes contiennent cette distinction. — Il n'est donc pas vrai non plus, comme le dit M. Cresson, que Leibnitz se serait dirigé d'abord vers le spinozisme, où le portait le mouvement naturel de sa doctrine, mais que, voulant rester chrétien, il aurait ensuite détourné sa doctrine de cette direction.

L'erreur de M. Cresson tient donc à ce qu'il a méconnu le point de départ de Leibnitz, à savoir la distinction des possibles et des existences. Cette erreur se retrouve au moment où il attribue à Leibnitz cette théorie : que la nature des choses dépend de celle de Dieu ; en effet, M. *Boutroux* montre que, selon Leibnitz, c'est seulement quant à leur existence que les choses dépendent de Dieu ; au contraire, en tant qu'elles sont possibles, elles existent en Dieu de toute éternité.

M. *Boutroux* reproche enfin à M. Cresson d'avoir soutenu que, étant donné sa conception de la volonté, il est impossible à Leibnitz d'expliquer comment Dieu peut être doué de volonté. L'argumentation que présente ici M. Cresson repose sur une erreur historique. En effet, dans la pensée de Leibnitz, la tendance ne suppose pas nécessairement le passage de l'imperfection à la perfection ; ce n'est là qu'une forme particulière de la tendance ; elle est bien cela chez l'homme, mais non en Dieu. Car ce qui constitue essentiellement la tendance, c'est la détermination par une fin, et cette fin c'est, en Dieu, la représentation du bien parfait. — Il n'est donc pas inconcevable, dans la doctrine de Leibnitz, d'attribuer la volonté à Dieu.

M. *Cresson* défend son interprétation en faisant remarquer que Leibnitz appelle Dieu la « monade des monades », et en faisant appel au principe de continuité.

M. *Boutroux* répond qu'il ne faut pas tirer de là les conclusions qu'en tire M. Cresson. On a beau développer les perfections de la monade, on n'arrive jamais à Dieu. En effet, il ne faut pas se tromper sur le sens assez subtil que Leibnitz attribue au principe de continuité. Ce qui est réel, à ses yeux, c'est la discontinuité entre les êtres, mais une discontinuité faite d'une infinité d'intermédiaires ; et cette infinité que nous ne pouvons nous représenter en elle-même, nous nous en faisons une représentation imparfaite par l'idée de la continuité. C'est pourquoi Leibnitz dit que *toute continuité est purement idéale.*

M. *Lévy-Bruhl* remarque qu'il eût été intéressant d'examiner les auteurs où Leibnitz a trouvé la première position du problème de la liberté, et de chercher l'origine de la solution qu'il en a donnée.

M. *Cresson* répond qu'il a, de propos délibéré, limité son étude à la question des degrés de la liberté.

M. *Lévy-Bruhl* répond que, justement pour la pleine intelligence de cette question, il n'eût pas été inutile de faire la recherche qu'il indique, d'autant plus que Leibnitz avait déjà une théorie de la liberté, avant de subir l'influence de Descartes et de Spinoza, et que sa pensée a passé par différentes phases.

M. *Lévy-Bruhl* relève une erreur à la page 60, où il est dit que Dieu *fait* les êtres; selon Leibnitz, Dieu ne *fait* pas les êtres; il laisse seulement les possibles se réaliser.

M. *Lévy-Bruhl* relève en outre un emploi inexact du mot *moral* (p. 60) entendu dans le sens courant; ce sens n'est pas exactement celui que lui attribue Leibnitz, chez qui il est à peu près synonyme de *perfection* entendue d'une façon générale.

M. *Delbos* trouve que M. Cresson simplifie un peu la pensée de Leibnitz. — Il trouve aussi qu'il exagère le parti pris de conciliation de Leibnitz; si Leibnitz concilie, c'est parce que sa pensée est très compréhensive, mais non pas parce qu'il veut à tout prix concilier. — M. Delbos s'étonne que M. Cresson n'ait pas fait usage, dans son travail, du traité *De Libertate,* traité fort intéressant qui indique une des formes de l'évolution de la pensée de Leibnitz, et qui, touchant à la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires, est de la plus haute importance en ce qui concerne l'étude de la théorie de la liberté.

M. *Cresson* répond qu'il n'a connu le *De Libertate* de Leibnitz que lorsque les grandes lignes de sa thèse étaient déjà arrêtées.

THÈSE FRANÇAISE

La Morale de la Raison théorique.

M. *Cresson* expose en quelques mots les idées essentielles de cette thèse. Le but qu'il s'est proposé a été de chercher en quoi pourrait consister une morale qui méritât d'être appelée *Morale de la Raison théorique*. Deux attitudes, dit-il, sont possibles en morale : 1° ou bien on met hors de cause un certain nombre de propositions considérées comme certaines, qu'on se refuse à discuter, et dont on fait la base de la morale ; la principale de ces propositions est que l'homme a un

devoir contraire à sa nature, et qu'il doit y obéir; 2° ou bien on considérera le problème moral comme de même nature que les autres problèmes, et l'on tâchera de voir quelle morale on pourra construire de ce point de vue. C'est cette deuxième attitude qu'a adoptée M. Cresson.

Le problème qui se pose ensuite est celui de la *Méthode*. Cette question est liée à celle de la situation de l'homme dans le monde. Ici aussi deux solutions se présentent : 1° ou bien on acceptera la tradition *déiste,* selon laquelle l'homme a été mis au monde par un être infiniment bon, qui lui a assigné un devoir, et qui, après la mort, le récompensera ou le punira, selon qu'il aura accompli ou non ce devoir; 2° ou bien on considérera comme inacceptable pour la raison l'ensemble des propositions précédentes, et l'on se convaincra qu'il faut revenir au précepte antique : vivre sa vie autant que possible, vivre conformément à la nature. C'est sur cette base qu'il faut édifier la morale de la raison théorique.

On se trouve alors en présence de plusieurs problèmes. L'homme, disons-nous, doit obéir à ses tendances naturelles. Mais vers quoi tend-il naturellement? Vers le bonheur. Or, qu'est-ce que le bonheur? A quelles conditions peut-on être heureux? A la condition, d'abord, *d'être content de son sort,* ce qui implique la conscience de soi-même; l'acte de la conscience qui représente l'individu à lui-même, telle est donc la condition première du bonheur. — D'autre part, serait heureux un individu qui n'aurait que des désirs qu'il serait sûr de pouvoir satisfaire, ou qu'il pourrait faire disparaître à son gré, ou mieux encore, *qui n'aurait pas de désirs du tout.*

On est conduit à cette même conclusion par plusieurs considérations dont voici les deux principales : 1° Si nous considérons le but vers lequel vont les tendances, nous voyons qu'elles s'efforcent de faire disparaître les causes qui les ont provoquées, qu'elles tendent vers un état d'où ces causes seraient absentes, c'est-à-dire, en somme, *qu'elles tendent à s'anéantir elles-mêmes.* Si donc nous définissons, comme nous l'avons fait, le bonheur, ce vers quoi *tend* l'homme, il en résulte que le *bonheur est un état d'où les tendances sont absentes;* 2° on est conduit à la même conclusion en réfléchissant sur la nature du *bonheur.* Être heureux, c'est être content de son sort, c'est-à-dire ne rien désirer, ne tendre vers rien. Le bonheur c'est donc, non pas le plaisir, mais l'absence de désirs, l'absence de troubles d'où résulte *la paix intérieure.*

Nous pouvons maintenant formuler les quatre principaux conseils (car il ne saurait être ici question de commandements) de la

sagesse humaine. 1° Satisfais tes besoins autant qu'il te sera possible, en prenant soin de les régler et de les diminuer plutôt que de les étendre, et en ne leur donnant que ce qui leur suffit; 2° Quand tu as satisfait tes besoins, tâche de ne pas désirer autre chose, ou en tous cas, de ne désirer que des objets que tu puisses atteindre; 3° Quand arrive la souffrance et la mort, résigne-toi; 4° Enfin, l'individu a tout intérêt à vivre en société. D'où ce précepte : Accepte la vie en société comme condition nécessaire à la conquête des éléments matériels indispensables à ton bonheur. Respecte donc les conditions sans lesquelles la société des hommes, et en particulier celle dont tu fais partie, ne serait pas possible. »

DISCUSSION

M. *Brochard* rappelle que M. Cresson n'est pas un inconnu, puisqu'il est l'auteur d'un ouvrage sur la morale de Kant, auquel l'Académie des Sciences morales et politiques a décerné un prix.

Le sujet qu'a traité M. Cresson dans la thèse qu'il présente aujourd'hui est des plus difficiles et des plus graves, car il ne s'agit de rien moins que de fonder une morale nouvelle, et de renouveler entièrement des questions sur lesquelles tant de grands esprits ont exercé la profondeur de leur pensée. Cette entreprise est peut-être un peu trop difficile pour un jeune homme! — Néanmoins, M. Cresson a apporté dans son travail une entière liberté d'esprit; et M. Brochard saisit l'occasion qui lui est ici offerte de déclarer que la Faculté ne refuse jamais une thèse pour des raisons de doctrine et qu'elle respecte d'une façon absolue la liberté des opinions. Mais, par une conséquence naturelle, elle ne prend pas non plus la responsabilité des doctrines que soutiennent les thèses.

M. *Brochard* loue la sincérité, la loyauté d'esprit de la thèse de M. Cresson, bien qu'elle n'aille pas cependant toujours sans un peu d'excès et d'outrance; il loue aussi l'effort qu'a fait le candidat vers la clarté; mais cette clarté, ajoute-t-il, est souvent plus apparente que réelle; car la dialectique de la thèse est plus déconcertante que convaincante, et elle ne satisfait pas l'esprit.

M. *Brochard* formule ensuite plusieurs critiques. D'abord, et bien qu'il soit évident que M. Cresson a voulu marquer nettement la différence de son point de vue avec celui qu'a adopté Kant dans sa *Critique de la Raison pratique*, le titre de *Morale de la Raison théorique* est peut-être mal choisi, car toute morale est avant tout pratique.

M. *Cresson* reconnaît le bien fondé de cette remarque; mais il se

justifie en déclarant qu'il n'a pas trouvé de titre qui marquât mieux le point de vue auquel il entendait se placer.

M. *Brochard* ajoute qu'il était inutile de commencer par une critique du déisme et du criticisme, puisqu'aussi bien cette critique n'apporte rien de nouveau.

M. *Cresson* le reconnaît ; mais il a voulu, dit-il, prendre nettement position afin de mieux caractériser sa propre doctrine.

M. *Brochard.* Il aurait suffi, pour cela, d'indiquer en quelques mots que vous considériez comme définitives les réfutations des doctrines que vous repoussez.

M. *Brochard* montre ensuite que la classification des morales en quatre groupes (1), proposée par M. Cresson, est insuffisante, car ces groupes ne s'opposent pas entre eux.

M. *Cresson* répond qu'il n'a pas voulu faire une classification logique, mais seulement distinguer les unes des autres les morales différentes, et ranger sous une même étiquette les morales présentant des ressemblances caractéristiques.

M. *Brochard* ne se déclare pas satisfait de cette réponse. En effet, l'*Eudémonisme négatif* n'existe pas historiquement, puisqu'il n'est que mentionné dans l'*Éthique à Nicomaque,* par Aristote, qui l'attribue à Speusippe : c'est tout ce que nous en savons ! — D'un autre côté, l'*Eudémonisme pessimiste* est une pure invention, il implique contradiction dans les termes mêmes et n'a jamais été soutenu. — L'*Eudémonisme aristotélicien,* enfin, se ramène, en fait, à l'*Eudémonisme hédoniste* (2). De sorte qu'en définitive, de vos quatre groupes de morales, deux n'existent pas, et le troisième se ramène au premier !

M. *Brochard* relève ensuite plusieurs erreurs relatives à Platon et à Aristote. Selon M. Cresson, en effet, Platon appelle *plaisirs faux* les plaisirs qui sont des *intervalles* entre des souffrances. Il n'y a pas un seul texte qui justifie cette interprétation. La théorie de Platon est, au contraire, que les plaisirs faux sont des plaisirs *mélangés* de souffrance, ce qui exclut absolument de leur définition l'idée d'*intervalle.*

M. *Cresson* répond que le *Philèbe* où est exposé cette théorie est fort obscur.

M. *Brochard.* Le *Philèbe* n'est pas obscur dans toutes ses parties,

(1) 1° Eudémonisme hédoniste ; 2° Eudémonisme négatif ; 3° Eudémonisme aristotélicien ; 4° Eudémonisme pessimiste.

(2) Voir ci-dessous.

et notamment dans celle où est exposé ce point de la théorie du plaisir.

Passons maintenant à Aristote ; il est impossible de lui attribuer, comme vous le faites, cette théorie que les désirs tendent à l'acte, et non au plaisir qui accompagne l'acte. En effet, Aristote déclare qu'on ne peut pas séparer le plaisir de l'acte ; selon lui, nos tendances ou plutôt ce qui, dans sa philosophie, pourrait, dans une certaine mesure, correspondre à ce que vous appelez tendance, ont pour but l'acte accompagné de plaisir. De sorte que le but de l'action comprend toujours le plaisir ; et c'est pourquoi j'ai dit plus haut que la morale d'Aristote est, en définitive, un *Eudémonisme hédoniste.*

M. *Brochard,* abandonnant alors les questions historiques, examine la thèse dogmatique de M. Cresson, d'après laquelle la tendance ne tend ni à l'acte ni au plaisir, mais à sa propre destruction, d'où résulte la *paix intérieure.* Mais, demande M. Brochard, qu'est-ce que cette paix intérieure? En quoi consiste-t-elle? Pourquoi l'identifiez-vous avec le bonheur? Si l'huître attachée à son rocher n'a pas de désirs, est-elle donc bienheureuse? L'homme qui peut satisfaire les besoins fondamentaux de son organisme est-il donc bienheureux ?

M. *Cresson* semble en convenir.

M. *Brochard.* En somme, l'idéal que vous nous apportez consiste à boire, à manger et à dormir. Voilà donc l'Évangile des temps nouveaux ! Voilà ce que vous appelez la morale de la Raison théorique ! Vous supprimez la vie de l'être, et vous prétendez lui donner le bonheur.

M. *Cresson.* Je lui donne, du moins, la *paix intérieure.*

M. *Brochard. Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant!* En vérité si, réduite à ses propres forces, la raison ne peut construire d'autre morale que celle-là, votre thèse constitue contre elle le plus terrible des réquisitoires. Du reste, ajoute M. Brochard, les anciens ont su fonder sur la raison théorique des morales plus satisfaisantes.

M. *Séailles.* Votre morale n'est nullement une morale de la raison théorique (c'est-à-dire reposant sur l'expérience, la science et la déduction), puisque vous reconnaissez qu'elle ne saurait s'imposer à tout le monde. — De plus, après avoir déclaré que vous faites reposer votre morale sur la métaphysique, vous la faites reposer sur la notion de tendance, c'est-à-dire, en somme, sur une donnée psychologique.

M. *Cresson* répond que la notion de tendance dont il fait usage lui paraît métaphysique plutôt que psychologique.

M. *Séailles* critique l'explication de l'ennui qu'a formulée M. Cres-

son dans sa thèse ; il n'est pas vrai que l'on s'ennuie lorsqu'on a des désirs non satisfaits ; c'est au contraire quand on n'a pas de désirs qu'on s'ennuie ; l'ennui est le vide de l'âme. Cela est si vrai que dans la passion, qui est un jaillissement de désirs, l'ennui est inconnu.

M. *Cresson* répond que, selon lui, la source de l'ennui est, non pas purement et simplement dans des désirs non satisfaits, mais dans des désirs vagues, et sans objet précis, condition qui n'est pas réalisée dans le cas de la passion, laquelle a un objet précis : et c'est pourquoi l'ennui y est inconnu.

M. *Séailles*. Vous dites que l'idéal est de n'avoir pas de tendances. Mais vous oubliez, en cela, que toute tendance est liée à une fonction, à un organe ; vous ne pouvez donc supprimer les tendances que si vous supprimez les organes ; vous avez oublié, en somme, que la tendance est liée à la vie, et que vous ne pouvez la supprimer qu'en supprimant la vie. Et cela montre que vous avez construit votre thèse sur une conception purement abstraite et vide de toute réalité. La vérité, c'est que le bonheur est l'harmonie entre les tendances, c'est-à-dire la pleine réalisation de la vie, et non son appauvrissement.

Autre critique : Qu'est-ce que cette conscience que vous laissez subsister après la suppression des tendances ? C'est contraire à toutes les données de la psychologie. Car celle-ci nous apprend qu'il n'y a conscience que là où il y a changement, et qu'il n'y a changement que là où il y a tendance. Ici aussi vous avez bâti sur une pure abstraction.

M. *Egger* développe certaines conséquences de la thèse de M. Cresson. Vous invoquez en faveur de votre thèse, dit-il, la théorie de l'Évolution. Or, cette théorie pourrait bien être invoquée contre vous. En effet, c'est grâce à l'Évolution que l'homme est devenu le maître de la nature ; et il a été en progrès par suite d'un désir, d'une tendance vers le changement. La tendance, voilà donc le facteur du progrès ; or, vous êtes d'avis que l'homme doit renoncer à la tendance ; par suite aussi, au progrès.

M. *Cresson* répond qu'on ne peut parler de progrès, puisqu'on n'est nullement en mesure de le définir. De plus, il n'est pas sûr non plus, qu'avoir beaucoup de désirs soit une condition de bonheur ; les cœurs simples sont les plus heureux.

M. *Egger*. Mais les tendances, les désirs sont une bonne condition, sinon de progrès, au moins de succès dans la lutte pour la vie ; les cœurs simples, ceux qui réaliseront votre idéal de sagesse, ne tarderont pas à être éliminés par la sélection naturelle !

M. *Cresson*. Il est possible, en effet, que la sélection naturelle soit défavorable aux sages.

M. *Egger*. Ainsi, votre morale, si elle se répandait, rendrait les hommes sages, heureux, peu sociables, mais elle mettrait en péril le développement et même l'existence de l'humanité ; elle lui serait nuisible.

M. *Cresson*. Qu'importe ! Il n'est peut-être pas nécessaire que l'humanité existe ; la vie n'est si bonne ni si belle !

M. *Egger*. Vous aboutissez ainsi à un *Eudémonisme pessimiste*, c'est-à-dire *contradictoire ;* vous avez concédé l'essentiel de ce qu'on vous demandait.

M. *Boutroux* remarque que la doctrine de M. Cresson se présente en opposition avec plusieurs doctrines, notamment avec celle de Pascal et celle de Kant, mais mal interprétées.

Or, en ce qui concerne Pascal, d'abord, M. Cresson présente sa doctrine comme une doctrine du pur sentiment. Cette interprétation est inexacte. Sans aller jusqu'à dire, en effet, comme on a pu le faire, que ce que Pascal appelle *cœur, sentiment,* ce n'est autre chose que *l'intuition rationnelle,* du moins doit-on dire que la pensée véritable de Pascal est que les principes sont admis non pas, il est vrai, par des *raisonnements,* mais par des *raisons* du cœur ; et il faut entendre ce mot *raison, dans son sens fort*. Pascal, en effet, a conçu une véritable *raison* s'appliquant au sentiment d'une manière originale, et par laquelle on pourrait construire une logique, non pas seulement du possible, mais du réel. On fausse donc le véritable sens de la doctrine de Pascal, quand on la présente purement et simplement comme une doctrine du pur sentiment.

En ce qui concerne Kant, maintenant, il n'est pas vrai non plus qu'il soit un philosophe du sentiment ; il ne faut pas oublier qu'il avait une profonde aversion pour le mysticisme, et qu'il a prétendu édifier une morale rationaliste.

M. *Cresson* pense que l'impératif catégorique est un acte de foi arbitraire, ainsi que l'a soutenu Schopenhauer.

M. *Boutroux*. C'est Kant lui-même qu'il faut ici étudier, et non Schopenhauer. Jamais Kant n'a dit que l'impératif catégorique fût un acte de foi arbitraire, et c'est à tort qu'on lui attribue une doctrine si contraire à sa pensée. L'origine de cette erreur est dans ce fait qu'on néglige la distinction qu'établissait Kant entre le point de vue du sentiment et celui de la raison ; c'est seulement du point de vue de la sensibilité, laquelle est égoïsme selon Kant, que la loi morale apparaît comme un commandement ; il n'en est plus de même du point de vue de la raison, puisque c'est la *raison autonome,* dont la *Critique de la Raison pure* a démontré l'existence, qui pose elle-même la loi morale.

Il n'est pas vrai non plus que Kant nous ordonne absolument de renoncer à *toute* notre nature ; il distingue la nature sensible, égoïste, de la nature intelligible, rationnelle, et veut qu'on subordonne celle-là à celle-ci ; c'est ce que font, d'une façon générale, tous les moralistes, y compris M. Cresson lui-même.

M. *Cresson*. Mais Kant ne démontre pas la supériorité de cette raison.

M. *Boutroux*. Il la démontre autant qu'on le peut ; et vous, comment la démontrez-vous ?

M. *Boutroux* relève une autre erreur : attribuer à Kant, comme le fait M. Cresson, une doctrine qui fait reposer le devoir sur la croyance en Dieu et à l'immortalité de l'âme, c'est supprimer tout le Kantisme qui est justement un effort pour fonder la morale sur la seule raison.

M. Cresson a donc faussé le sens de la plupart des théories morales de Kant.

M. Cresson a été déclaré digne du grade de docteur, avec la *mention honorable*.

P. F.

NOMINATION DANS L'UNIVERSITÉ

M. CHARTIER, professeur de philosophie au lycée de Rouen, a remplacé M. Léon Brunschvicg au lycée Condorcet.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

ESQUISSE
D'UNE ÉDUCATION DE LA MÉMOIRE

DEUXIÈME PARTIE

Des moyens d'accroître la puissance de la mémoire.

I. — LA MÉTHODE SUIVIE JUSQU'A CE JOUR, SES RÉSULTATS

Depuis les classes les plus élémentaires jusqu'en rhétorique, les élèves sont astreints à des exercices quotidiens dont le but est de fortifier la mémoire.

Le principal de ces exercices est la leçon de mémoire, vulgairement appelée : le « par cœur ». L'étendue des textes à apprendre littéralement va en augmentant des classes inférieures aux classes supérieures, mais l'exercice lui-même est absolument identique; un texte étant parfaitement expliqué, les élèves sont invités à le fixer dans leur mémoire de façon à pouvoir le reproduire sans l'altérer.

Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette pratique au point de vue de la formation générale de l'esprit; examinons pour le moment ce que ces exercices fastidieux apportent de secours à la faculté rétentive; et, d'une manière générale, essayons de nous rendre compte de la valeur de cet enseignement au point de vue du développement de la mémoire.

Si la méthode que l'on suit actuellement dans toutes les écoles est bonne, on devra constater que les élèves qui l'ont suivie le plus longtemps ont une mémoire supérieure à ceux qui débutent, qu'à mesure qu'on monte des classes inférieures vers les supérieures, les élèves, sur un nombre de textes donnés, en retiennent toujours davantage : la mémoire moyenne

des classes croîtra de la septième à la rhétorique. — En est-il ainsi ?

Faisons tout d'abord une remarque importante.

Le raisonnement que nous venons de faire est incontestablement juste si on considère la mémoire en bloc ; il l'est moins si l'on analyse le processus de la fixation des souvenirs chez les sujets d'âges différents.

Il faut, en effet, dans tout acte de fixation, distinguer deux éléments : l'organe, le centre nerveux qui reçoit l'impression, et les conditions dans lesquelles l'impression arrive à ce centre et dont la plus importante est le degré d'attention du sujet.

Une impression se fixera d'autant plus profondément dans un centre nerveux, que celui-ci sera plus plastique : or, à ce point de vue, l'aptitude du système nerveux à retenir va en diminuant depuis l'enfance jusqu'à la mort.

Au point de vue de l'aptitude organique à retenir, notre mémoire va s'affaiblissant depuis nos premières années jusqu'à l'extrême vieillesse ; et si la plasticité du cerveau déterminait seule la fidélité des souvenirs, nous devrions, chez ceux *qui n'ont reçu aucune culture,* trouver une mémoire d'autant plus faible qu'ils sont plus avancés en âge, toutes choses égales d'ailleurs. Or, il n'en va pas ainsi, et même ceux qui *n'ont pas reçu de culture* retiennent mieux à trente ans, par exemple, qu'à dix, *ce qui les intéresse particulièrement.* Voyez pour document les mémoires professionnelles.

En effet, si, à mesure que l'enfant avance en âge, la plasticité de ses centres, l'aptitude organique à fixer les impressions, s'atténue ; à mesure aussi sa capacité de concentrer son attention augmente. Ce qu'il perd en plasticité il le gagne en pouvoir de concentration ; et si le second élément augmente plus rapidement que le premier diminue, la mémoire brute, considérée en bloc, s'accroîtra avec l'âge ; ce qui est, en fait, la règle.

Par conséquent, même dans les classes, et cela naturellement, la mémoire des enfants les plus âgés sera supérieure à celle des plus jeunes par le seul fait du pouvoir croissant de fixer l'attention.

Reprenant maintenant la question telle que nous l'avons posée

plus haut, demandons-nous si nous trouvons une différence marquée entre la puissance de la mémoire des élèves plus entraînés et celle des moins entraînés? Cette différence proviendra de deux causes : l'âge d'abord, le système d'éducation ensuite.

Les travaux très remarquables faits par MM. Bourdon, Binet et Henri, lesquels concordent entre eux et avec tous les résultats obtenus dans différents pays, montrent que la différence entre la puissance de la mémoire chez les élèves les plus jeunes et les plus âgés est presque insignifiante!

Remarquons que ces auteurs ont opéré sur des sujets fréquentant des écoles où l'on suit des méthodes d'enseignement absolument classiques, lycées, écoles municipales de Paris, etc. M. Bourdon a examiné en détail, un par un, 100 élèves, appartenant aux différentes classes d'un même établissement; il arrive à cette conclusion que la mémoire immédiate demeure à peu près stationnaire de huit à vingt ans! Elle est un tant soit peu plus étendue chez les enfants les plus âgés, elle progresse légèrement de huit à quatorze ans, puis (de quatorze à vingt ans) les différences sont insensibles.

MM. Binet et Henri (1) ont fait apprendre à 380 enfants âgés de huit à treize ans, des séries de mots et des séries de phrases, ils arrivent entre autres à cette conclusion : pour la mémoire des mots :

Les enfants de la	1re	classe retiennent	en moyenne sur 7 mots :	4,9
—	2e	—	—	4,8
—	3e	—	—	4,9
—	4e	—	—	4,6

Donc, malgré les excellentes leçons qu'ils ont reçues durant quatre années, les enfants de 13 ans ne retiennent en moyenne qu'une *petite fraction* de mot, $\frac{3}{10}$ de plus que ceux de huit ans!

Si l'on se demande maintenant pour combien l'entraînement systématique de la mémoire, la formation des facultés intellectuelles, interviennent dans ces résultats, sachant d'autre part

(1) *Année psychologique*, 1re année.

que le fait seul d'avancer en âge accroît naturellement la force globale de la mémoire, on est bien obligé de constater que cet entraînement systématique est bien peu efficace!

Mais peut-être répondra-t-on que si les enfants n'avaient pas eu de leçons de mémoire du tout, les résultats seraient plus lamentables encore; l'enseignement classique en général, et les leçons de mémoire en particulier, ont contribué à produire ce résultat que les élèves plus âgés retiennent une petite fraction de mot de plus que les débutants.

Nous accepterions volontiers cette conclusion, n'étaient les chiffres obtenus dans les mensurations de la mémoire immédiate chez les adultes qui ont quitté les bancs de l'école depuis de longues années et n'ont plus, depuis lors, pratiqué les leçons de mémoire!

MM. Binet et Henri, parmi beaucoup d'autres, ont mesuré la mémoire immédiate des syllabes, des chiffres, des mots, etc., et chez les enfants et chez les adultes. Or, d'une part, on arrive à la conclusion qu'entre la puissance de retenir propre à des enfants de huit ans, et cette même puissance considérée chez les enfants de treize ans, il n'y a qu'une nuance, mesurée par une petite fraction de mot, et que, chez les enfants de quatorze à vingt ans, la mémoire immédiate demeure sensiblement stationnaire. D'autre part, lorsqu'on compare la mémoire immédiate des enfants à celle des adultes, on trouve une différence notable, non plus une fraction de mot, mais un mot tout entier.

Sur 7 mots, les enfants observés par MM. Binet et Henri en retiennent en moyenne 4,7; les adultes 5,7; c'est-à-dire que les premiers retiennent $\frac{47}{70}$, soit approximativement un peu moins que des $\frac{7}{10}$, et les seconds plus de $\frac{8}{10}$ des tests proposés.

Depuis l'âge de vingt ans ils n'ont plus eu de récitation de textes, de leçon de mémoire, ni aucun entraînement *systématique* pour fortifier leur faculté rétentive; et cependant leur mémoire a gagné, depuis leur sortie de rhétorique, beaucoup plus que durant les douze années d'études classiques, d'entraînement systématique et gradué!

Que le lecteur lui-même tire la conclusion.

Il faut se demander pourquoi les méthodes actuellement

suivies donnent si peu de résultats et, ce qui importe davantage, si on entrevoit le moyen d'arriver à un entraînement natu-
l et efficace de la faculté rétentive?

II. — DÉTERMINATION EXPÉRIMENTALE DES MOYENS EFFICACES D'ACCROITRE LA PUISSANCE DE LA MÉMOIRE

1° *Rôle de l'attention.*

Depuis un certain nombre d'années, dans divers pays, on a entrepris de soumettre la faculté rétentive à des analyses rigoureuses non seulement qualitatives mais quantitatives.

Dans un grand nombre de laboratoires on a cherché à déterminer non seulement la nature des diverses mémoires individuelles, non seulement leur étendue, leur puissance, mais encore de mesurer l'influence favorable ou défavorable de telles et telles circonstances nettement déterminées ; on sait de science certaine que telle condition accroît la mémoire, et de combien elle l'accroît, chez un individu donné. Et si les moyens suggérés par une longue pratique ne sont pas à dédaigner, les lois révélées par les expériences scientifiques ont à coup sûr une importance capitale.

Sans doute, à l'heure actuelle, ces lois sont encore peu nombreuses, toutes n'ont pas la précision souhaitée, leur formule définitive ; mais il y a déjà à glaner dans ce champ nouveau bien des données incontestablement utiles ; d'autres se trouveront au fur et à mesure que les recherches s'étendront : c'est de ce côté-là seulement que pourra venir la lumière.

Donnons brièvement quelques indications sur les principales solutions auxquelles ont abouti les expérimentateurs.

Bien qu'il ne soit pas nécessaire d'expériences scientifiques pour démontrer le rôle prédominant que joue dans la mémorisation la concentration de l'attention, nous exposerons néanmoins quelques résultats ; car il est intéressant de préciser, de mesurer l'influence de ce facteur capital, et de mettre en relief le rôle que joue la distraction, et de préciser l'influence des

différentes sortes de distractions. Nous traiterons plus longuement des procédés mentaux qui augmentent chez chacun la faculté de fixer les souvenirs et nous nous étendrons particulièrement sur l'un de ces moyens parce qu'il est le plus efficace de tous.

Supposons que l'on donne à apprendre par cœur aux trente élèves d'une classe un texte de dix lignes en leur accordant tout le temps qu'ils désirent. Les élèves étant parvenus à retenir exactement le texte proposé, si l'on s'enquiert auprès de chaque sujet combien de fois, approximativement, il a relu le texte avant de le pouvoir retenir, on obtiendra les réponses les plus dissemblables. Un auteur américain, M. Smith (1), a fait sur des sujets adultes une série d'expériences pour déterminer l'influence sur la mémorisation, du nombre de lectures du texte dans un temps donné. Voici comment il procédait. On présentait aux sujets, confortablement assis dans une chambre bien éclairée, des tableaux sur lesquels étaient inscrites dix syllabes dénuées de sens. Le sujet considérait chaque série de syllabes durant 20 secondes, ce qui fait *en moyenne* 2 secondes par syllabe. Nous disons *en moyenne* car, comme bien on pense, chaque sujet ne se préoccupe pas de diviser le temps qu'on lui accorde en dix parties rigoureusement égales, consacrant les deux premières secondes à apprendre la première syllabe, la troisième et la quatrième à apprendre la deuxième syllabe et ainsi de suite.

Chacun a son procédé à lui, et c'est justement ce procédé que l'expérimentateur désirait connaître. On peut lire très attentivement la première syllabe, puis, détournant le regard, la répéter mentalement plusieurs fois de suite jusqu'à ce qu'elle se prononce pour ainsi dire automatiquement; alors on regarde attentivement la deuxième syllabe et l'on procède comme pour la première, ensuite on répète plusieurs fois la première et la seconde avant de passer à la troisième, ainsi de suite jusqu'à la dixième. De la sorte on n'aura regardé ou mieux lu chacune des syllabes qu'une seule fois.

Certains sujets procèdent comme suit : ils lisent deux ou

(1) *American Journal of Psychology*, vol. VII, n° 4, juillet 1896.

trois syllabes à la fois, essayent de les répéter, relisent les syllabes une deuxième et même une troisième fois. D'autres lisent d'emblée toute la série, et la relisent jusqu'à ce qu'ils puissent la redire correctement. Enfin, d'aucuns n'essayent même pas de répéter mentalement, persuadés que plus souvent ils reliront les tests, mieux ils les retiendront, ils regardent les syllabes cinq, six, sept fois.

M. Smith avait particulièrement recommandé à chacun de ses sujets, tous gens intelligents et sachant s'observer, de noter combien de fois ils relisaient les syllabes présentées. Il s'est trouvé que, parmi ses sujets, un seul se contentait de lire très attentivement chaque syllabe *une seule fois*. Il s'agit bien entendu d'une moyenne, cela ne veut pas dire que, parmi les cent syllabes qu'on lui a présentées en dix séries, il n'en ait pas relu une ou deux, voire même cinq ou six, mais en général il se contentait de lire une seule fois chaque syllabe de chaque série. Un autre sujet a lu en moyenne *deux fois* chaque syllabe, deux autres lisaient en moyenne *trois fois* chaque test, et enfin le dernier a lu en moyenne *quatre fois*.

Or, si l'on examine maintenant la fidélité de la mémoire chez chacun de ces cinq sujets on constate que celui qui a lu quatre fois a commis le plus grand nombre d'erreurs et d'oublis, tandis que celui qui n'a lu attentivement les 100 syllabes qu'une seule fois en a retenu le plus grand nombre.

Voici les chiffres :

M. R. G.	n'a lu qu'*une*	seule fois	et retenu	67	syllabes sur 100
M. E. H. L.	— *deux*	—		58	—
M. E. C. S.	— *trois*	—		46	—
M. C. G.	— *trois*	—		43	—
M. J. P. H.	— *quatre*	—		35	—

Nous ne savons si chacun de ces sujets a à peu près la même force de mémoire, et s'il faut attribuer uniquement au procédé de mémorisation les très grandes différences obtenues. Pour bien faire il faudrait examiner les résultats différents que l'on obtiendrait chez un même individu en le forçant à lire une fois, puis deux, puis trois fois le même nombre de syllabes dans le

même temps. Néanmoins, la concordance des résultats obtenus chez les cinq sujets suffit pour nous montrer qu'il importe non de regarder souvent mais de regarder attentivement. Celui qui n'a lu les syllabes qu'une seule fois, les a regardées chacune avec le maximum d'attention et il en a retenu les deux tiers ! Celui qui les a lues quatre fois, n'en a pu retenir que le tiers, soit la moitié seulement autant que le premier, et les résultats obtenus chez les trois autres sujets qui ont suivi des procédés intermédiaires sont parfaitement proportionnés au nombre de lectures : 43 et 46 syllabes retenues par ceux qui ont lu trois fois, c'est presque le même chiffre, et 54 retenues par celui qui a lu deux fois.

Nous verrons plus loin pourquoi ceux qui consacrent la plus grande partie du temps accordé, à se répéter mentalement les tests, doivent l'emporter sur ceux qui consacrent plus de temps à les regarder.

Encore un mot sur la mesure de l'influence favorable de l'attention. On peut étudier son action de deux manières; d'abord en déterminant le secours qu'apporte à la mémoire les divers degrés de concentration de l'attention ; puis, sous une forme négative, en mesurant l'effet produit par la distraction, ou mieux par diverses espèces de distractions. Des travaux de ce genre ont été faits. On a, par exemple, invité des sujets à apprendre des séries de syllabes en chantant, et on a mesuré l'influence de cette distraction forcée sur la mémorisation. Le chant qu'on leur impose est naturellement très simple : on les engage à tenir constamment la même note en faisant *a a a* ou *i i i* etc. En comptant le nombre de mots qu'ils retiennent en moyenne quand ils ne chantent pas, et celui qu'ils retiennent quand ils s'imposent ce travail distrayant, on a déterminé l'influence de la distraction. Or, cette influence est loin d'avoir la même importance chez les différents sujets ; elle dérange assez peu les visuels très accentués, tandis qu'elle se fait bien plus sentir chez les auditifs-moteurs. Ceci est tout naturel. Le visuel retient surtout par les yeux, les stimulations de l'oreille ne le dérangent guère : il en va tout autrement pour l'auditif qui apprend en s'écoutant parler, l'attention qu'il apporte à son chant nuit considérablement à celle qu'il doit apporter à la

mémorisation des images auditives-motrices des syllabes qu'on lui présente. Nous verrons plus loin que, dans le cas présent, il y a aussi une autre cause d'affaiblissement de la mémoire : l'entrave apportée à l'articulation des syllabes.

Chacun sait que plus un exercice se prolonge, plus promptement il engendre l'ennui et l'inattention. Les pédagogues savent par expérience qu'il vaut mieux ne pas trop insister sur un sujet, mais qu'il est préférable d'y revenir. Ainsi, pour préciser, supposons que nous voulions faire apprendre par cœur 30 syllabes dénuées de sens. Que vaudra-t-il mieux : les apprendre en une seule fois, ou en trois fois ? Comment tranchera-t-on la question ? On fera apprendre au sujet une série de douze syllabes en un même jour en la répétant 30 fois, puis le lendemain on lui présentera deux séries de 12 syllabes : 1° celle-là même qu'il a apprise hier; 2° une nouvelle série de 12 syllabes différentes. On lui fera apprendre la nouvelle série et réapprendre, l'autre. Supposons que pour apprendre la série nouvelle il lui faille 30 répétitions, et pour réapprendre l'ancienne il n'ait besoin que de 8 répétitions, l'économie résultant du travail d'hier, 12 syllabes apprises en une seule fois, est de 22 répétitions. Si maintenant, procédant différemment, on lui fait apprendre 12 syllabes en les voyant le lundi 10 fois seulement, le mardi aussi 10 fois, et le mercredi encore 10 fois, lorsque le jeudi on lui présentera 12 syllabes nouvelles à apprendre et en outre les 12 présentées le lundi, mardi, mercredi à réapprendre, que constatera-t-on ? Le nombre de répétitions pour apprendre les 12 syllabes nouvelles, étant par hypothèse encore de 30, le nombre de répétitions nécessaires pour réapprendre les 30 anciennes ne sera plus que de 4 par exemple, c'est-à-dire que l'économie résultant du travail fait en trois fois, lundi, mardi et mercredi, est de 26 répétitions, supérieure donc au résultat produit par 30 répétitions faites en une seule et même séance. Il y a profit à fragmenter les répétitions en plusieurs séries. Les résultats du travail expérimental fait par M. Jost (1) sont absolument décisifs à cet égard.

(1) A. Jost : *Die Assoziations festigkeit in ihrer Abhängigkeit von der Verteilung der Wiederholungen des Zeitschrift für Psych. und Physiol. der Sinnesorgane*, XIV, p. 46.

Personne ne doute du rôle prépondérant joué par l'attention dans le travail de mémorisation, encore qu'on n'ait qu'une idée approximative de la valeur de ce rôle. L'on sait beaucoup moins qu'il y a certaines formes sous lesquelles la matière à retenir est le plus aisément assimilable.

2° *Rôle joué par la multiplicité des images coexistantes.*

Nous avons dit précédemment qu'au point de vue de l'imagination et de la mémoire, les hommes présentent des différences très considérables. Dans l'ensemble de leurs représentations sensibles et de leurs souvenirs, on voit chez les uns prédominer les images visuelles, chez les autres ce sont les images auditives qui apparaissent au premier plan, chez d'aucuns les images olfactives, etc. Il est évident que pour tirer de sa mémoire le maximum d'effet il faut user surtout du centre prédominant ; un auditif ne doit pas se contenter de lire des yeux le texte à apprendre par cœur, il doit se l'entendre lire ; un visuel, au contraire, retiendra beaucoup mieux ce qu'il aura vu écrit au tableau noir que ce que le maître aura simplement énoncé. Il est néanmoins superflu de dire à l'auditif « écoutez » et au visuel « regardez » ; spontanément ils se servent du centre prédominant. Cela est tellement vrai que lorsque l'on montre à un auditif un texte écrit, il commence par le traduire en images auditives. Inaudi met plus de temps à résoudre des problèmes inscrits au tableau noir, que ceux dont les données lui sont fournies oralement ; dans le premier cas, il commence par traduire en images auditives toutes les images visuelles des données inscrites au tableau, de là une perte de temps relativement considérable (1).

Il faut non seulement se garder d'inviter un visuel, un auditif, à se servir de son centre prédominant, il faut au contraire inviter tous les sujets à fixer les impressions sous le plus grand nombre de formes possibles. Nous avons déjà dit plus haut qu'un visuel, par exemple, peut agir comme un auditif, pour

(1) Binet : *Psychologie des grands calculateurs*, p. 148.

certaines impressions produites dans des conditions particulières.

Mais toujours, tout visuel, à côté des images de couleur et de lumière, a d'autres images auditives tactiles, etc., qui, quoique moins intenses, n'en jouent pas moins un rôle, et un rôle beaucoup plus important qu'on ne l'imagine communément.

Ceci se conçoit quand on réfléchit à la façon dont une impression nouvelle vient s'attacher au contenu général de la conscience ; une image visuelle neuve pénètre dans le centre psycho-optique et là entre en connexion avec les images visuelles précédemment déposées : la couleur de cette rose thé réveille parmi les souvenirs visuels des impressions semblables ; je remarque les ressemblances qui existent entre certains souvenirs réveillés et l'impression nouvelle, qui va à son tour se déposer et former un souvenir ; grâce à ce travail de comparaison, je crée des liens entre l'image nouvelle et les images anciennes, désormais l'image nouvelle sera liée au complexus ancien, et si une des composantes de ce groupe reparaît, elle réveillera entre autres images associées celle qui vient de se déposer aujourd'hui. Mais si, non content de considérer l'impression visuelle de la fleur, je remarque en même temps l'image olfactive du parfum que la rose dégage, cette impression se déposera dans le centre psycho-olfactif, s'y comportera exactement comme l'image visuelle dans le centre psycho-optique, contractera des adhérences avec le groupe des images-souvenirs olfactifs, et désormais en dehors même des images visuelles, une impression olfactive pourra faire renaître l'image de la rose qui attira mes regards. Que si, outre la couleur et l'odeur, je remarque les contours de la fleur, la façon particulière dont en sont disposées les diverses parties ; si, promenant mes doigts sur les pétales, je garde l'impression de leur contact frais et soyeux, j'aurai de plus fixé sous forme d'images motrices et tactiles, dans les centres correspondants, les représentations qui s'agglomèreront avec d'autres semblables. Remarquons enfin qu'entre nos quatre espèces d'images nouvelles, déposées dans différents centres, il y a un lien tout naturel de contiguïté dans l'espace et dans le temps. Si donc il est indispensable au visuel de remarquer la couleur d'une fleur, quel profit ne tirera-t-il pas de ses observations s'il remarque et

fixe en même temps son parfum et sa forme? L'impression laissée par la fleur ne consiste pas en une trace unique profonde à la vérité, mais ne dépassant pas le centre visuel, elle s'étend en surface dans presque tous les centres conscients et se rattache par quatre endroits au contenu général de la mémoire. Désormais pour la ressusciter il suffira d'une impression produite sur l'un ou l'autre de chacun de ces quatre centres. En l'un elle apparaîtra plus aisément que dans les autres, mais elle vivra néanmoins dans les autres.

Ceci se démontre expérimentalement. — Comment?

Supposons que l'on choisisse comme tests (1) des petits carrés de papier teintés de couleurs différentes et d'autres petits carrés analogues portant des chiffres inscrits sur un fond blanc. Tous ces carrés étant faits en double, la série des couleurs comme la série des nombres. L'une des séries de couleurs et de chiffres servira à l'expérimentateur, les autres au sujet.

L'expérimentateur disposera sur un fond noir une série de 10 couleurs, le sujet regardera cette série pendant 20 secondes, ce qui fait en moyenne 2 secondes par couleur. Puis, immédiatement après, au moyen de ses doubles, il reconstituera la série de couleurs qu'on lui a montrées. De même pour les chiffres, on placera devant le sujet une série de 10 papiers, il les regardera durant 20 secondes, puis au moyen de ses doubles la reconstituera.

Voilà pour la mémoire visuelle. Pour l'auditive on peut procéder comme suit : l'expérimentateur nommera au sujet une série de couleurs, une série de chiffres ; immédiatement le sujet les reproduira.

Il va de soi qu'instituée sous cette forme rudimentaire les expériences ne mesureront nullement la mémoire visuelle pure ni l'auditive pure, il faudra prendre toute une série de précautions dans le détail desquelles nous ne saurions entrer, et cela afin d'empêcher le sujet qui voit les couleurs, de prononcer en même temps intérieurement leurs noms, et le sujet à qui l'on nomme les couleurs de convertir immédiatement ses images

(1) C'est ce qu'ont fait MM. Münsterberg et Bigham. *Studies from the Harvard. Psychological Laboratory*, I, dans *Psychological Revue*, vol. I, n° 1, p. 34, janvier 1894.

auditives en images visuelles. Du travail fort long et consciencieux de MM. Munsterberg et Bigham on conclut que *chez leurs sujets* et pour le *genre de tests que nous avons décrit,* la mémoire visuelle pure se montre supérieure à l'auditive pure ; que, chose curieuse, si on présente les séries partiellement à l'œil seul, partiellement à l'oreille seule, le nombre des erreurs atteint le maximum : ces deux mémoires visuelle et auditive dans ces séries mixtes se contrarient. Enfin, ceci est l'important, dans les séries présentées *simultanément* à l'œil et à l'oreille le nombre des erreurs est moins considérable que dans toutes les autres.

Voilà donc une démonstration expérimentale de la théorie que nous exposions plus haut : la mémoire bénéficie du concours similaire de plusieurs organes des sens ; plus nombreux sont les centres où se rattache une impression complexe, plus elle s'étale dans l'écorce, plus aussi elle perdure.

Mais, demandera-t-on, cette importance est-elle vraiment si considérable que la théorie semble le supposer ?

Voici la réponse des expérimentateurs : sur 10 couleurs dont on prononce les noms, les sujets en retiennent en moyenne 7,61, donc 76,1 pour cent, soit, nombre d'oublis : 23,9 sur 100, environ $\frac{1}{4}$. Sur 10 couleurs présentées à l'œil seul, ils en retiennent 8,21, donc 82,1 pour 100 ; oublis 17,9, soit environ $\frac{1}{6}$; et sur 10 couleurs présentées simultanément à l'œil et à l'oreille ils en retiennent en moyenne 9,51, soit 95,1, soit 4,9 oublis ou $\frac{1}{20}$!

Quand le sujet entend prononcer les noms des couleurs il en oublie le quart, il est assez naturel d'ailleurs que l'on retienne moins bien les noms des couleurs que leur aspect. Mais quand les sujets regardent les couleurs sans prononcer le nom, le nombre des oublis est encore d'environ $\frac{1}{5}$, et quand les deux procédés de fixation sont employés à la fois, le nombre des oublis descend à $\frac{1}{20}$, c'est-à-dire qu'en prononçant le nom des objets que l'on voit on commet 4 fois moins d'erreurs qu'en les regardant, et 5 fois moins d'erreurs qu'en les écoutant nommer. Ceci pour ce qui concerne la mémoire des couleurs. Pour la mémoire des chiffres, on arrive à des résultats analogues. Pour les chiffres entendus, la moyenne des erreurs commises par les cinq sujets est de 14,1 pour cent, soit environ $\frac{1}{7}$.

Pour les chiffres vus, on compte en moyenne 10,5 pour 100 d'oublis, soit un peu plus que $\frac{1}{10}$. Et maintenant pour les chiffres vus et entendus simultanément le nombre des oublis descend à 3,9 en moyenne, soit moins de $\frac{1}{25}$!

Voilà l'immense avantage résultant du fait de fixer les impressions sous deux formes, dans deux centres différents! Que serait-ce si on parvenait à fixer les impressions à la fois dans trois centres, voire dans quatre!

Et cela est toujours possible, dans trois centres au moins.

3° *Rôle des images motrices.*

En regardant attentivement un objet quelconque, j'en puis tirer une représentation visuelle, ou mieux, en tenant compte du rôle très important joué par les muscles des yeux, je puis m'en former une image visuelle motrice qui se fixera dans l'écorce du lobe occipital autour de la scissure calcarine pour les éléments visuels, et dans l'écorce du lobe pariétal pour les éléments moteurs. Je puis en même temps entendre résonner dans mon oreille le nom de l'objet, si par exemple quelqu'un de l'assistance prononce ce nom, au moment où je regarde l'objet, une image auditive se déposera dans le lobe temporal. D'après ce qui précède il en résultera un renforcement très considérable dans l'intensité du souvenir. Mais au lieu que ce soit un autre qui prononce le nom de l'objet que je fixe, je puis supposer que moi-même je le nomme en l'apercevant; dans ce cas je l'entendrai aussi résonner dans mon oreille et j'aurai les mêmes avantages que si quelqu'un de ceux qui m'environnent le prononçait tout haut; en outre, j'aurai en le prononçant formé une troisième image, motrice pure celle-là, une image résultant des mouvements d'articulation. Cette image ira se déposer dans les centres spéciaux du langage articulé. J'aurai de l'objet aperçu à la fois une image visuelle motrice, une image auditive et une image motrice d'articulation. Et si le fait de remplacer une image par *deux* images associées présente un avantage si évident, il est clair que si je remplace l'image unique par un groupe de *trois* images associées, l'avantage sera encore plus considérable.

A la fois regarder, écouter et prononcer est un moyen aussi efficace qu'infaillible pour renforcer sa mémoire de façon considérable.

Et maintenant dans ce procédé de fixation par images multiples, sur laquelle de ces trois sortes d'images visuelle, auditive ou motrice, convient-il d'insister davantage pour produire le maximum d'effet ?

Il faut dès l'abord distinguer les types absolument caractéristiques, exceptionnels, du commun des hommes, de ceux qui ont une imagination et une mémoire ordinaires. Chacun connaît l'histoire de Mozart qui, après deux auditions à la chapelle Sixtine, put écrire de mémoire tout le *Miserere*. Le cas de Gustave Doré est moins connu : un éditeur lui commande un dessin, lui donnant pour modèle une photographie représentant un paysage des Alpes. L'artiste, distrait, s'en va, oubliant d'emporter la photographie à reproduire. Grand émoi de l'éditeur, mais plus grande stupéfaction quand, le lendemain, Doré lui apporte le dessin commandé ; l'artiste avait fait le dessin de mémoire. Il lui avait suffi de considérer durant quelques instants le paysage pour le retenir dans ses moindres détails et pouvoir le reproduire, sans qu'un arbre, un rocher, y manquât (1).

Évidemment, chez ces sujets d'élite, l'image auditive dans le premier cas, l'image visuelle dans le second, joue un rôle absolument prépondérant. Encore faudrait-il déterminer jusqu'où, chez ces deux grands artistes, les images caractéristiques sont imprégnées d'éléments moteurs. Nous sommes pour notre part absolument convaincus que Mozart, en écoutant la musique, la chantait intérieurement, et probablement la notait en même temps, c'est-à-dire contractait non seulement ses muscles phonateurs, mais encore ses muscles scripteurs, et enregistrait ainsi non seulement les images auditives des sons, mais celles du chant et de la notation ; nous sommes persuadés que Gustave Doré, en regardant la photographie à reproduire, l'esquissait faiblement de la main. Voyez pour documents les gestes familiers des sculpteurs et des peintres.

1 M. Rouillard : *Essai sur les amnésies principalement au point de vue étiologique*. Thèse. Paris, 1885, cité dans mon livre *la Mémoire*, Paris, Doin, 1901.

Quoi qu'il en soit, chez le commun des hommes, chez ceux qui sont légèrement plus visuels ou plus auditifs, ou plus moteurs, l'importance prépondérante de ce dernier élément se révèle avec une suprême évidence.

Apprendre par cœur des phrases, des mots, des chiffres, c'est les fixer si profondément dans la mémoire, que l'on puisse sans hésitation les reproduire au moment fixé. Réciter une leçon apprise par cœur, c'est prononcer à haute voix un texte que l'on a précédemment lu, donc regardé, ou entendu lire, donc écouté.

Ce que l'on demande à l'enfant, à l'acteur, au chanteur, etc., c'est de *dire,* cela signifie prononcer, articuler, traduire en mouvements, en contractions des muscles phonateurs, ce qui lui a été présenté sous forme de mots, donc de signes vus ou entendus. Le sujet qui fixerait uniquement sous forme d'images visuelles un texte à reproduire se trouverait au moment de réciter dans cette situation-ci : dans le centre psycho-optique paraît une suite d'images visuelles, qu'il distingue nettement ; il lit dans sa conscience comme dans un livre et traduit *pour la première fois* en mouvements phonateurs le texte vu intérieurement.

Un auditif pur, ayant fixé un texte uniquement en images sonores, entendrait une voix intérieure lui dicter le passage à réciter et traduirait de sa propre voix ce qu'il entendrait murmurer intérieurement.

Les deux sujets dont nous venons de décrire les procédés de mémorisation se trouvent à peu près dans le même cas; au moment de la récitation ils traduisent pour la première fois en paroles ce qu'ils ont appris par l'œil ou par l'oreille. Supposons un pianiste qui, invité à jouer par cœur une sonate de Mozart, la lise jusqu'à ce qu'il possède parfaitement toutes les notes, les divisions en mesures, les accidents, etc., etc., et qui poserait enfin les mains sur le clavier au moment d'exécuter la sonate imposée.

Un virtuose même arrivera-t-il jamais de cette manière à donner une exécution impeccable?

Ce serait pourtant là le procédé de mémorisation de ceux qui se contenteraient de regarder ou d'écouter sans articuler.

Nous disons « se contenteraient », car nous nous empressons d'ajouter que de pareils procédés ne se rencontrent que de façon tout à fait exceptionnelle.

Supposons maintenant un type purement moteur qui, à mesure qu'il voit ou entend les mots du texte, les convertit en mouvements phonateurs, ne songe pas à lire ou à entendre intérieurement, mais se préoccupe uniquement de prononcer et de reprononcer jusqu'à ce qu'il ait le texte au bout de la langue. De même le virtuose peut répéter sa sonate jusqu'à ce qu'il l'ait dans les doigts, jusqu'à la pouvoir jouer automatiquement sans musique. Un sujet agissant ainsi se trouvera, au moment de la récitation, dans une situation éminemment favorable ; il ne s'agit plus pour lui de traduire en mouvements des signes gardés dans sa mémoire, mais de refaire une dixième, une vingtième fois ce qu'il a déjà fait 9 ou 19 fois ; aussi son jeu, sa récitation, devenus automatiques, *roulent-ils*. C'est de cette façon que nous récitons l'alphabet, par exemple.

Remarquons que ce n'est qu'à force de répétitions qu'il est possible de réciter de cette manière.

En faisant nos humanités, nous avons connu un élève d'une intelligence absolument supérieure ; à vingt-trois ans il était professeur distingué dans une Université. Ce jeune homme, seul de toute la classe, récitait chacune de ses leçons de mémoire comme l'alphabet, sans un arrêt, sans une hésitation, automatiquement.

Un jour nous l'interrogeâmes sur la façon dont il s'y prenait pour arriver à réciter ainsi. Il répondit qu'il lisait une fois le texte à apprendre ; pour ce faire, il le divisait naturellement en parties ; pour une fable par exemple, il lisait le premier vers puis se le répétait intérieurement jusqu'à ce qu'il le récitât sans avoir plus besoin de faire le moins du monde attention ; alors il passait au second vers et ainsi de suite. Jusqu'ici son procédé n'est pas essentiellement différent de celui de la généralité des élèves ; voici qui est moins commun : en descendant de la salle d'étude à la cour, en montant en classe, en classe même avant que son tour de récitation ne vînt, il répétait à mi-voix une dizaine, une quinzaine de fois tout le morceau ; et quand son

tour venait il récitait le texte d'un bout à l'autre comme aurait fait une machine.

Hâtons-nous de dire que le type moteur pur, pas plus que le visuel pur ou l'auditif pur, ne se rencontre dans la pratique; mais d'ordinaire dans la mémorisation la généralité des hommes attribue le rôle prépondérant à l'élément auditif ou visuel, et rarement à l'élément moteur; or, c'est là une erreur absolument regrettable. Nous avons montré qu'il est nécessaire de fixer les souvenirs, sous le plus grand nombre de formes possibles, en s'efforçant à regarder pendant que l'on entend et à écouter pendant que l'on voit, mais plus que tout cela il faut répéter et répéter souvent ce que l'on devra réciter ou exécuter; dans ce trio d'images que doit engendrer chaque impression à retenir, l'élément moteur est le plus important de tous, c'est l'élément *fondamental*. Le lecteur a compris pourquoi il en doit être ainsi, c'est que l'image visuelle et l'image auditive ne sont que les signes du mouvement à répéter par cœur, tandis que l'articulation est ce mouvement lui-même, et que pour accomplir un mouvement avec aisance il faut l'habitude. Ce n'est pas en disant comment il faut jouer du violon que l'on forme un virtuose, c'est en le faisant jouer : *fabricando fit faber*.

Et ici encore la psychologie expérimentale confirme de façon éclatante la vérité que l'esprit entrevoit. L'espace nous manque pour donner une idée des diverses recherches entreprises dans les laboratoires, pour mettre en relief l'importance dans la mémorisation de l'élément moteur. Nous renvoyons pour les détails à notre livre *la Mémoire* (1) et à la courte étude que nous avons consacrée à cette question et qui est intitulée *la Mémoire motrice* (2). Nous nous contenterons de rappeler les conclusions les plus intéressantes des recherches expérimentales.

Quand un sujet mémorise sans qu'il soit possible d'articuler, ou même lorsque l'articulation est seulement rendue plus difficile, sa faculté de retenir diminue en proportion de l'inhibition des muscles phonateurs. Empêche-t-on un sujet d'articuler les

(1) *La Mémoire* dans *Bibliothèque*.
(2) Parue *ici* même, 1er décembre 1901.

syllabes qu'on lui présente, en le forçant à tenir les lèvres serrées et la langue pressée contre le palais, aussitôt la moyenne des erreurs commises augmente sensiblement, remarquons que dans ce cas il existe encore de légers mouvements de certaines parties des organes phonateurs. Empêche-t-on ces mouvements-là en forçant le sujet à ouvrir la bouche et à émettre un son continu, ce qu'après quelques expériences il fait automatiquement et sans attention ; dans ce cas où l'articulation est devenue presque complètement impossible, le nombre des oublis ne croît pas d'une manière simplement sensible, mais passe du *simple au double !* Un des sujets observés par M. Cohn (1) commet, alors qu'il prononce ce qu'il lit, 12 erreurs, et lorsqu'il ne prononce pas, 25 erreurs. Un autre qui commet 25 erreurs lorsqu'il prononce, en commet 62 lorsqu'il ne prononce pas. Un des sujets de M. Smith commet 75 erreurs quand il ne prononce pas et seulement 37 quand on lui permet d'articuler. On présentait 100 tests par expérience.

Conclusion :

Enseignons aux enfants à mémoriser sous le plus grand nombre de formes à la fois, apprenons-leur à regarder attentivement, à écouter posément, à articuler nettement. Toutes les impressions doivent être fixées simultanément dans les trois mémoires principales. Il faut développer et fortifier chacune de celles-ci ; non seulement faire qu'en toutes circonstances on agisse à la fois comme un visuel, un auditif et un moteur, mais comme un visuel supérieur, un auditif caractéristique et un moteur entraîné.

TROISIÈME PARTIE

Ce que devrait être la leçon de mémoire.

I. — QUAND ET COMMENT IL CONVIENT D'APPRENDRE « PAR CŒUR »

Il est constaté que les méthodes employées jusqu'à ce jour dans les écoles pour développer la faculté de retenir ne produisent que des résultats médiocres ou nuls.

(1) Cf. *Zeit für Psych. und Physiologie d. Sinnesorgane* : série XV, f. 3, p. 161-184, Leipzig, 1897.

Le « par cœur » incapable de fortifier la mémoire est, par contre, une sorte d'opium intellectuel presque aussi redoutable que l'autre. Nous n'apprenons rien à personne en disant qu'une foule de gens, surtout des enfants, apprennent littéralement un texte dont ils ne comprennent pas la portée, et dont ils ne veulent pas se donner la peine de pénétrer le sens. C'est là le plus redoutable et le plus fréquent inconvénient du *par cœur*. On se paye de mots. Ce défaut apparaît à son maximum dans les classes inférieures : et cela est tout naturel : pour comprendre il faut avant tout faire attention ; or, le pouvoir de concentrer l'attention est très faible chez les plus jeunes sujets ; par contre chez eux, la plasticité des centres est à son maximum ; naturellement, spontanément, ils simplifient le travail, fixent sans approfondir.

Puisque le « par cœur », en tant qu'instrument de formation de la mémoire générale et même de la mémoire spéciale cultivée à l'école, ne donne que des résultats dérisoires, qu'il est en outre un poison pour l'intelligence, faut-il le supprimer ?

Oui et non.

Comme leçon, exercice spécial d'entraînement de la faculté rétentive, — oui ; — comme tâche imposée, nullement. Le « par cœur » se conçoit toutes les fois qu'il est indispensable ou utile. Il est indispensable pour fixer les formules et les règles ; utile quand on veut graver dans la mémoire des modèles à imiter.

Et tout d'abord la mémoire littérale s'impose chaque fois qu'il s'agit de retenir des textes dont tous les mots sont essentiels ou du moins nécessaires pour fixer le sens : telles sont les formules mathématiques, les axiomes de la géométrie, certaines règles conçues en un style lapidaire où chaque mot porte. Du moment que la règle ou la formule comporte une précision parfaite, elle doit être fixée en une série de mots propres, sous une forme exacte et définitive. Seulement il va de soi qu'avant que l'élève apprenne par cœur une semblable formule, la portée de chacun des termes qui la composent, le choix obligé des mots employés, doivent être clairement établis.

Enfin, il est utile de retenir des textes littéraires, des modèles, *de vrais ornements de la mémoire*. Mais tout d'abord on

mettra ces exercices-là où ils trouvent naturellement leur place, c'est-à-dire dans l'enseignement de la littérature. Les élèves réciteront des formules durant les leçons de mathématiques, et des textes appris par cœur durant les leçons de littérature. Et voici comment nous concevons les leçons de mémoire littéraire. Le « par cœur », avons-nous dit, ne se justifie que lorsque tous les termes du texte sont essentiels ou du moins nécessaires pour exprimer exactement la vérité formulée ou les idées exposées. Il conviendra donc pour la leçon de mémoire littéraire de choisir des textes absolument impeccables. Dans la littérature française surtout ce choix sera aisé. Un texte étant choisi voici comment il faudrait procéder.

Dans le poème de Leconte de Lisle intitulé : *La fin de l'homme,* je prends les vers dans lesquels le poète dépeint la vieillesse malheureuse d'Adam. Voilà le thème : On commence par exposer ce thème aux élèves et l'on demande à l'un ou l'autre d'entre eux ce qu'il trouverait à broder si on lui disait : « Décrivez la vieillesse malheureuse d'Adam. » Après ce premier exercice général uniquement destiné à éveiller l'attention, le maître procédera lui-même au développement *sommaire,* notera la suite des idées : Adam en vieillissant était malheureux à cause même de sa faute, faute irréparable et qui avait entraîné sa chute irrémédiable ; puis il était malheureux parce qu'il souffrait, de chagrins, de soucis, de maladies, enfin il était malheureux parce qu'il vieillissait ; la vieillesse lui courbait la taille, il n'avait plus sa vigueur d'autrefois ; sa tête se penchait vers la terre et ses cheveux étaient devenus blancs. Passons à l'exercice final, montrer que chacune de ces idées a été fixée en une forme exacte autant que brillante.

Et d'abord le poète au lieu de dire : Adam était malheureux parce que, etc., prend comme sujets agissant sur Adam, les diverses causes qui le rendent malheureux et décrépit : c'est d'abord sa chute et sa déchéance irrémédiables : cela se dira en deux mots dont le principal sera placé en tête, et qui contiennent l'idée de la faute, de la chute qui s'en suivit, de l'impossibilité d'y remédier.

L'irréparable chute...

Puis les souffrances, les chagrins, les soucis, les maladies sont résumés en un seul terme général, désignant à la fois les souffrances physiques et morales, « la misère » ; mais pour faire ressortir les significations nombreuses contenues dans ce terme unique, l'auteur le fera précéder de la conjonction accumulative, « et »

et la misère...

Enfin la vieillesse d'Adam avec toutes ses déchéances physiques est rendue par le mot « âge » précédé du même accumulatif

et l'âge...

Et maintenant voilà ces causes de malheur et de déchéance à l'œuvre : la taille se courbe : mais c'est parce que la colonne vertébrale, l'épine du dos s'incurve :

Avaient courbé son dos ;

la vieillesse a diminué, enlevé sa force ancienne, cette force des bras aux muscles puissants commandés par des nerfs d'acier. Les auteurs classiques grecs et latins, et aussi français, confondent souvent nerfs et muscles et se servent de préférence du premier terme pour désigner les muscles ; donc on dira bras nerveux, mais ces bras sont tellement fatigués qu'ils sont rompus de fatigue. Leconte de Lisle dit :

Rompu ses bras nerveux.

Sa tête penchait vers le sol et ses cheveux étaient devenus blancs,

Et sur sa tête basse argenté ses cheveux.

Voilà, nous semble-t-il, un texte préparé et que les élèves apprendront *naturellement* par cœur.

Bien entendu, l'analyse que nous venons d'esquisser n'a d'autre but que de faire saisir notre pensée. Les maîtres feront ces exercices préparatoires beaucoup mieux que nous. Ils montreront que chacun des mots choisis est le seul qui rende exactement la pensée de l'auteur. Ils justifieront la place que chacun de ces termes exacts occupe dans la phrase.

II. — EXERCICES D'ENTRAINEMENT

1° *A quel moment de la journée il faut les placer.*

Les leçons de mémoire proprement dite, les exercices de mémorisation tels que nous les concevons ne nécessitent pas un temps bien considérable : dix à quinze minutes consacrées chaque jour au développement de la faculté rétentive suffisent amplement.

Tout d'abord il est de la plus haute importance de bien choisir le moment de la journée où il faut placer ces leçons. Pour que les exercices de mémorisation soient agréables il faut qu'ils soient aisés. Il faut exercer sa mémoire au moment où le cerveau possède son maximum de sensibilité et où l'attention se concentre le plus aisément. Ce moment est le matin pendant la première heure de classe, au début de la première leçon. Il serait beaucoup moins avantageux de faire mémoriser au début des leçons de l'après-midi, et moins encore après la récréation qui a lieu dans presque toutes les écoles vers dix heures du matin. Démontrons rapidement cette vérité. On se sert de divers procédés pour déterminer la vigueur du cerveau et la puissance de concentration de l'attention chez un même sujet aux diverses périodes de la journée. Tantôt on a recours à des stimulants : plus un sujet a l'esprit dispos, plus il est sensible aux stimulations faibles ; plus au contraire il est fatigué, plus il faut stimuler fort pour produire des sensations. On s'est notamment servi de l'esthésiomètre appliqué sur le front ; cet appareil est une sorte de compas à pointes mousses : quand les deux pointes sont très rapprochées, le sujet ne sent qu'un contact unique, et le degré de rapprochement nécessaire pour produire cette sensation de contact unique et d'écartement pour produire la sensation de contact double, varie d'une personne à l'autre, varie pour les diverses parties de la peau, etc. Mais si, chez un sujet donné, on place à diverses périodes du jour, et bien entendu toujours sur la même partie de la peau, les deux pointes du compas, pour produire la sensation de double contact, on devra écarter les pointes plus ou moins d'après

que la sensibilité sera moindre, l'épuisement nerveux plus considérable.

En appliquant l'esthésiomètre avant et après les leçons, on constate chez les élèves un certain épuisement nerveux, et celui-ci est plus marqué après deux heures consécutives de leçon qu'après une heure.

Certains expérimentateurs mesurent le degré d'épuisement par le nombre de fautes que commettent les élèves d'une classe, après une leçon ou après deux leçons. La plus sérieuse et la mieux conduite de toutes les recherches de ce genre est l'étude de M. Friedrich; nous renvoyons pour les détails au travail original (1) et aussi à l'excellent résumé qu'en ont fait MM. Binet et Henri (2). Nous nous contenterons de citer les conclusions qui nous intéressent : le nombre moyen de fautes commises par 51 élèves d'une classe, le matin à 8 heures avant la leçon, a été de 47, soit donc pas même une faute par élève; après une heure de classe la moyenne monte à 70, soit environ 1 1/2 par élève; après deux heures, *avec récréation entre les deux,* la moyenne atteint 122, soit $2\frac{1}{4}$ par élève; après deux heures *consécutives* on arrive au chiffre de 158 fautes, soit plus de 3 par élève. Enfin à 2 heures de l'après-midi, alors que les élèves se sont reposés depuis 11 heures du matin, pendant trois heures, le nombre moyen des fautes commises redescend à *62*. Le matin à 8 heures il n'était que de *47,* soit un quart de moins.

Nous avons donc raison de dire que c'est pendant les premières minutes de la leçon du matin que les élèves sont le mieux disposés; le cerveau est plus sensible, l'attention plus aisée.

Et maintenant quels sont les exercices qu'il faudra imposer aux élèves ?

Il en faudra faire de deux sortes, les premiers ayant pour but de développer la mémoire en général, la seconde de former la mémoire spéciale sur laquelle se basent l'enseignement et la formation intellectuelle, c'est-à-dire la mémoire verbale.

(1) *Zeitsch. f. Psychologie und Physiol. der Sinnesorgane,* vol. XIII.
(2) Dans *La Fatigue intellectuelle,* Paris, SCHLEICHER, 1898.

2° *Formation générale.*

Il est inutile de démontrer qu'une sensation, émotion, image, demeure d'autant plus profondément gravée dans la mémoire que l'impression qui l'a produite a été elle-même plus vive. Fortifier les impressions, c'est fortifier les souvenirs qui en restent; on retient ce que l'on *a vu,* mais on retient infiniment mieux ce que l'on *a regardé;* on se souvient d'une conversation *entendue,* mais beaucoup mieux d'un récit *écouté;* on se rappelle ce que l'on a dit de son ton naturel, mais beaucoup mieux d'une déclaration solennelle.

Voulez-vous fortifier la mémoire visuelle d'un sujet, apprenez-lui à regarder; sa mémoire auditive, apprenez-lui à écouter; sa mémoire motrice, apprenez-lui à articuler.

Enseigner l'art de regarder ou mieux de retenir ce que l'on a regardé ne se peut faire que d'une seule façon ; on ne regarde avec le maximum d'attention que lorsqu'on est obligé de reproduire exactement et de *mémoire* le modèle présenté. On écoutera de toutes ses oreilles ce que l'on devra redire textuellement, on articulera avec le maximum d'énergie ce que l'on devra répéter correctement. Cela est si vrai que les visuels hors pairs, les auditifs éminents, peuvent, après avoir vu pendant quelques instants un paysage ou un dessin, le reproduire exactement, copier de mémoire une partition. Voulez-vous apprendre à retenir, exercez-vous à regarder, à écouter, à articuler.

Comment apprendrons-nous aux enfants non pas à regarder, car cela se fait à la leçon de dessin, mais à retenir ce qu'ils ont regardé? Le maître commencera par leur montrer la différence notable qui existe entre voir et regarder, et fera ressortir l'inégale influence de ces deux activités sur la fidélité des souvenirs. Il les priera de dessiner de mémoire quelques lettres majuscules et minuscules en caractères imprimés. Il n'aura pas de peine à relever des inexactitudes considérables. Or, les enfants ont *vu* des centaines, des milliers de fois, les modèles qu'il leur faut reproduire et n'y peuvent parvenir; preuve évidente que voir cent, mille fois, ne suffit pas pour retenir

exactement. Si maintenant on leur fait regarder attentivement une ou deux fois ces mêmes caractères, ils les retiendront et pourront les reproduire correctement.

Les exercices d'entraînement de la mémoire visuelle doivent réunir plusieurs conditions : la plus importante c'est l'obligation stricte pour les sujets de regarder avec le maximum d'attention.

Pour atteindre ce résultat il faut réduire au minimum le temps durant lequel les tests sont regardés. Comme il s'agit d'enfants nous adopterons la plus longue durée usitée dans les expériences de laboratoire : deux secondes par test. Ce temps suffit pour regarder sans s'aider du raisonnement, ce qu'il faut éviter.

La deuxième condition est de soutenir l'intérêt, il faut se garder de lasser et surtout de décourager les élèves. Voilà pourquoi nous recommandons de ne pas prolonger les exercices et de se contenter d'y consacrer dix minutes chaque jour; et encore du moment que le maître s'apercevra que l'exercice devient ennuyeux, il le supprimera du moins momentanément et le remplacera par les exercices auditifs ou moteurs.

Pour ne pas décourager les élèves on se gardera de montrer des tests trop difficiles. Il faudra avoir une série de tests gradués et devenant insensiblement plus compliqués. Nous avouons que la confection de ces séries n'ira pas sans quelques difficultés. S'il s'agit de lettres majuscules imprimées, on en trouvera aisément de faciles et de plus compliquées; les lettres A et V, par exemple, seront rangées parmi les premières, M E et F, parmi les secondes. Pour les dessins on commencera par présenter deux lignes, l'une plus large, l'autre plus étroite, et placées verticalement ou horizontalement; on passera ensuite aux carrés, dont l'un des côtés sera étroit les autres larges. (Il y aura ici quatre combinaisons selon que le côté étroit sera placé en haut, en bas, à droite, à gauche.) Puis on passera aux lignes obliques; ensuite aux carrés et aux losanges combinés avec des lignes épaisses et fines, verticales, horizontales ou obliques; aux grecques, aux courbes de plus en plus compliquées, aux représentations d'objets à trois dimensions; enfin, aux élèves les plus avancés des classes supérieures, on pourra

présenter des figures ombrées. La gradation que nous venons d'exposer semble *a priori* assez naturelle. Nous avons fait montrer les premières séries dans diverses classes d'élèves; comme, après chaque exercice, les maîtres notent les résultats obtenus, le nombre des reproductions exactes, il nous sera possible de déterminer expérimentalement si l'ordre proposé est bon, et, dans le cas contraire, de déplacer les tests, d'en avancer d'aucuns et d'en reculer d'autres.

Il va de soi que les séries présentées dans les classes inférieures seront les plus simples possibles, et que l'on présentera dans les classes plus avancées des séries de plus en plus difficiles à déchiffrer en deux secondes de temps.

Les tests seront imprimés sur des cartons que l'on pourra fixer rapidement sur un tableau noir, par exemple.

Il est bien entendu que ces tests auront des dimensions telles que l'on pourra les voir très distinctement sans effort par toute la classe.

Voici comment le maître procédera.

Ayant averti les élèves qu'ils auront à reproduire exactement un test que l'on va leur montrer, il donnera un signal, puis découvrira brusquement le carton sur lequel se détache la figure à reproduire ; après deux secondes il recouvrira vivement le test. Les élèves prendront leur crayon et reproduiront exactement la figure, les lignes, les lettres présentées.

Quand nous disons « exactement » il s'agit de s'entendre, cela ne veut nullement signifier une reproduction qui, comme dessin, soit parfaite, il faut et il suffit que l'élève ait vu les proportions des parties composantes de chacun des modèles.

Ainsi un A dont le gros trait se trouverait à gauche constituerait une reproduction absolument mauvaise, mais un A qui aurait quelques millimètres de hauteur de moins, alors que toutes les proportions essentielles seraient bonnes, devra être considéré comme une reproduction exacte. Il s'agit dans nos exercices d'apprendre non pas à dessiner mais à regarder, et si la reproduction indique que le sujet a bien vu, mais qu'il ne reproduit pas exactement parce qu'il n'a pas la main assez exercée, le résultat visé a néanmoins été atteint.

Après la mémoire visuelle on formera l'auditive par des

exercices gradués forçant les élèves à écouter. Ces exercices, comme les précédents d'ailleurs, doivent s'adresser uniquement aux organes sensoriels et aux centres nerveux ; l'intelligence n'y peut avoir aucune part.

Écouter, c'est prêter l'oreille avec attention, de façon à renforcer l'acuité des nerfs acoustiques ou plus exactement de l'un des nerfs acoustiques, le meilleur (chaque homme, en général, possède une *bonne* oreille, c'est de celle-là qu'il écoute).

Deux procédés se peuvent imaginer pour développer la sensibilité des centres auditifs et augmenter par là la force de la mémoire. On pourrait stimuler l'oreille par des sons ou des bruits de plus en plus faibles, des mots, par exemple, ou mieux des voyelles prononcées à voix toujours plus basse, et prier les élèves de reproduire les sons émis. Ce serait là des exercices utiles ; mais, si on peut à la rigueur en user pour former un sujet isolé, il serait extrêmement difficile de s'en servir dans une classe.

Un second procédé plus pratique consisterait à prononcer des séries de syllabes différentes, *primo* par la longueur, *secundo* par la constitution. Nous avons dit pourquoi il faut éviter comme tests les phrases et les mots, les sujets doivent être mis autant que faire se peut dans l'impossibilité de s'aider du raisonnement. On proposera des séries de syllabes, dans lesquelles la voyelle seule variera, par exemple, *lalolilalulilo ; bibabobubibabobibo,* etc. Puis des séries où, la voyelle demeurant la même, les consonnes seules varient : ainsi : *lafabarakalamana* (on en trouvera de toutes faites en prenant des mots sanscrits) Enfin on prononcera des séries de syllabes dans lesquelles à la fois les voyelles et les consonnes varieront : la *labafigamoru.*

Si l'on sourit à l'idée de faire apprendre aux enfants des tests si bizarres, nous dirons que rien n'empêche de prononcer non plus des séries formées systématiquement, mais des mots difficiles empruntés à des langues étrangères. Toutefois la graduation systématique aura toujours un avantage marqué sur les autres.

Quels que soient les tests choisis par le maître, mots étrangers ou séries de syllabes *imitant* des mots, voici comment il faudra procéder : Ayant confectionné d'avance une liste de

tests rangés par ordre de difficulté croissante (il va sans dire que ces listes seront différentes pour chaque classe et d'une difficulté appropriée à la force des élèves), le maître avertira les élèves en donnant le signal convenu (un coup de règle sur le pupitre, par exemple); puis, un instant après (deux ou trois secondes), il récitera distinctement, mais sans accentuer, une série de syllabes, à la vitesse de une par seconde. Aussitôt la récitation terminée, les élèves prendront la plume et écriront les syllabes retenues.

On procédera de même pour tous les exercices de mémorisation auditive.

Afin d'augmenter l'intérêt des leçons de mémoire, on pourra faire alterner les exercices de mémorisation visuelle avec ceux de mémorisation auditive, consacrer alternativement deux semaines aux exercices de reproduction de figures et une semaine à la reproduction des syllabes.

Faudra-t-il dans une même classe imposer à tous les élèves les mêmes exercices ? Nous avons dit précédemment qu'il est absurde d'imposer à tous les enfants, aux forts, aux médiocres, aux faibles, un nombre égal de formules, un texte de longueur uniforme.

Observons tout d'abord que les exercices proposés n'ayant pas d'utilité autre que celle d'être un exercice, l'inconvénient de le savoir imparfaitement n'est pas aussi considérable que lorsque l'on donne à retenir des règles ou des formules. Néanmoins les enfants qui seraient incapables de retenir les tests finiraient aussi par se décourager et se dégoûter.

Heureusement le remède au mal est des plus simples. Tant pour les dessins présentés que pour les syllabes prononcées, le maître devra toujours suivre la marche que voici :

Il montre une première fois pendant deux secondes la lettre M par exemple, les élèves saisissent leur crayon et reproduisent la lettre regardée. Or, le professeur, passant rapidement entre les bancs, regarde toutes les copies disposées devant lui, il ramasse celles qui sont bonnes et laisse les autres. Alors il procède à un second exercice, montrant la même lettre M. Les élèves qui ont retenu exactement après avoir regardé une seule fois, durant deux secondes seulement, ces élèves-là ne pren-

nent plus part au deuxième exercice ; celui-ci terminé, le maître passe de nouveau en revue toutes les reproductions présentées, ramasse les bonnes et enfin recommence une troisième fois l'exercice pour ceux qui n'ont pu reproduire même après avoir regardé le test durant quatre secondes.

Ce procédé a l'avantage d'exciter au plus haut point l'émulation des élèves d'une classe : publiquement leurs efforts sont appréciés et contrôlés ; les meilleurs parmi les moyens feront tous leurs efforts pour être classés dans les premiers, et l'ambition viendra peut-être aux cancres de sortir de leur veulerie coutumière ; l'amour-propre convenablement éperonné opère des prodiges. Que si l'on objecte que les meilleurs et même les médiocres perdent ainsi quelque temps, nous répondrons que, vu la longueur totale de chaque leçon de mémoire, dix minutes en tout, cette perte est négligeable. Et puis, rien n'empêche de permettre à ceux qui ont fini les premiers d'employer les quelques minutes dont ils disposent à repasser leurs leçons du jour.

Les exercices de mémorisation, par la voie auditive, se feront absolument comme les précédentes, on répétera une deuxième et une troisième fois chaque série de syllabes jusqu'à ce que les moins bien doués parmi les élèves aient réussi à les reproduire correctement.

Les exercices élémentaires d'articulation peuvent se réduire à deux : articuler chacune des consonnes de l'alphabet, articuler des syllabes, des mots et des phrases.

Pour apprendre à articuler les consonnes on se servira du procédé recommandé par Faure : énoncer chaque lettre en tenant les mâchoires immobiles, les dents serrées. Pour articuler, dans ces conditions, il faut nécessairement donner aux contractions des muscles de la langue, des lèvres, etc., leur maximum d'énergie. Quant à l'articulation des syllabes et des mots le principal écueil que les élèves doivent apprendre à éviter, c'est de glisser sur certaines lettres ou groupe de lettres, qui, dans ce cas, sont imparfaitement énoncées. On évite ce défaut en se représentant distinctement l'image visuelle du mot et en fixant des yeux chaque lettre que l'on va prononcer. Pour les détails, nous renvoyons aux manuels spéciaux suivis dans les conservatoires.

Nous avons exposé les procédés qu'il convient de suivre pour assouplir et fortifier chez tous les sujets les trois mémoires visuelle, auditive et motrice, cette dernière limitée à l'articulation.

Ces exercices d'entraînement, moins répétés par les élèves les plus forts, davantage par les moyens et les médiocres, ces exercices ont pour but de fortifier la mémoire générale chez tous les sujets et pour toutes les espèces d'impressions sensibles.

A côté de cette formation générale, il en faut une autre spéciale, développant le genre de mémoire sur lequel est basé l'enseignement.

Les exercices généraux de mémorisation, antérieurement décrits, sont les plus importants de tous. Il faudra chaque année les reprendre dans toutes les classes. Nous conseillons de les multiplier dans les classes inférieures, d'y consacrer la moitié des leçons de mémoire de l'année. Dans les classes supérieures, les enfants, étant déjà entraînés, se contenteront d'entretenir l'habitude de regarder, d'écouter et d'articuler ; on leur présentera des dessins plus compliqués, des séries de syllabes plus longues : mais on s'attachera de préférence à renforcer les mémoires spéciales par les procédés artificiels dont nous parlerons tout à l'heure.

Nous avons précédemment exposé quelles sont les conditions qui, d'après les travaux expérimentaux, favorisent toujours la mémorisation. Parmi les conclusions concordantes des chercheurs, deux surtout sont importantes : 1° il faut mémoriser sous le plus grand nombre de formes possibles, à la fois voir, entendre, articuler, même écrire le texte, la formule, etc., que l'on veut retenir ; 2° dans un temps donné, ceux-là qui s'occupent à relire le plus fréquemment le texte, à porter davantage leur attention sur les signes visuels ou auditifs des mots, retiennent le moins bien ; ceux, au contraire, qui dépensent le moins de temps à lire et fixent leur attention sur la répétition elle-même, sur le travail mental d'articulation, commettent le minimum d'erreurs.

Il faut accorder ces deux conclusions qui semblent quelque peu contradictoires, elles ne le sont qu'en apparence.

Au *primo* il est dit : fixez votre attention à la fois sur l'image visuelle, l'image auditive, l'image motrice des mots.

Au *secundo* on déclare : ceux qui relisent souvent commettent plus d'erreurs. Il n'y a là qu'une contradiction apparente : regarder à plusieurs reprises un texte, ce n'est pas considérer l'image, la reproduction intérieure que l'on a de ce texte, mais l'objet même qui a engendré cette image. On peut, pour fixer profondément une image, considérer attentivement le stimulant externe, mais on peut aussi détourner ses regards de l'objet, fermer les yeux et considérer la représentation mentale elle-même ; cette vision intérieure qui se fait sans distraction causée par les choses ambiantes est de loin plus profitable que l'autre.

D'ailleurs, l'image visuelle coexistant avec l'image motrice d'articulation fait corps avec elle, et la contemplation de l'une se fait en même temps que celle de l'autre. Il faut enseigner aux enfants à lire une fois un texte ou un fragment de texte d'une longueur appropriée aux forces de chacun et que l'expérience permettra de déterminer ; puis fixer ce fragment sous les trois formes visuelle, auditive et motrice, cette dernière même pourra être dédoublée en image motrice graphique et image motrice d'articulation.

Donnons un exemple qui fera clairement saisir notre pensée. Il s'agit d'indiquer aux enfants la meilleure méthode pour apprendre un texte littéraire, un morceau choisi. Le texte ayant été au préalable expliqué pendant la leçon de littérature, on l'apprendra, en partie bien entendu, durant la leçon de mémoire du lendemain.

Reprenons le fragment analysé plus haut. Comme il s'agira d'élèves des classes supérieures les fragments pourront être assez longs, un vers à la fois.

L'irréparable chute et la misère et l'âge.

Le maître lira le vers, les élèves l'écriront dans leur cahier, le liront une seule fois, puis, fermant les yeux, se le répéteront intérieurement en ayant soin de suivre des yeux l'image visuelle intérieure du texte écrit, d'articuler aussi nettement qu'ils le pourront, et de s'écouter prononcer les syllabes ; ils répéteront ce premier vers, et toujours dans les mêmes conditions, un nombre suffisant de fois pour le posséder parfaitement.

Puis on fera les mêmes exercices pour le deuxième vers. Alors on reprendra les deux premiers vers réunis, puis l'on passera au troisième. Les élèves procéderont de la même manière pour apprendre un texte imprimé. S'il s'agit d'une description, ils ne se contenteront pas de remarquer les images visuelles verbales, mais encore celles des objets décrits. Somme toute, la méthode du découpage et des répétitions de fragments est celle qui est généralement suivie partout, nous y introduisons ces deux modifications capitales : *primo*, le texte est représenté et par là même fatalement retenu sous quatre formes simultanément ; *secundo*, le texte n'est lu qu'une seule fois. Nous avons fait apprendre ainsi des fables et des pièces de vers à des enfants de douze à treize ans, ceux-ci sont parvenus à retenir correctement *en la moitié du temps* qu'ils consacraient autrefois à ces exercices. Une fable de trente vers environ exigeait une heure, soit deux minutes en moyenne par vers ; actuellement pour apprendre correctement trente vers une demi-heure suffit. Notons qu'il s'agit d'enfants non entraînés aux exercices généraux et qui n'ont appris ni à regarder, ni à écouter, ni à articuler.

Nous avons exposé les moyens rationnels, parce que basés sur l'expérience, et ce qui vaut mieux sur les conclusions des recherches expérimentales, moyens simples n'exigeant qu'un temps minime et qui de toute manière ne peuvent qu'être puissamment utiles à tout homme non seulement pendant la période de son éducation mais dans le cours de toute sa vie. Il est avantageux à tous d'apprendre à regarder, à écouter, à articuler.

3° *Formation spéciale.*

En dehors des moyens naturels d'augmenter la mémoire, il en est d'artificiels dont on aurait grand tort de ne pas tirer parti. Sans doute ceux qui auront appris à regarder retiendront plus aisément que d'autres les formules, les noms, les séries de chiffres, les dates qu'ils lisent. Ceux qui se seront exercés à écouter retiendront mieux les dates, formules, etc., qu'ils entendront rappeler en classe ou ailleurs. Mais, dans tous

les cas, les uns comme les autres devront faire des efforts considérables pour fixer dans leur mémoire des données abstraites, de sèches énumérations, des nombres, etc. On accuse avec raison le « par cœur » de nuire au développement intellectuel, mais il est des cas où, semble-t-il, le par cœur pur et simple ne saurait être évité.

Eh bien ! il y a moyen de faire intervenir l'intelligence précisément là où le travail imposé à la mémoire est le plus aride. Déjà l'expérience vulgaire avait montré qu'il est plus aisé de retenir des phrases que des mots isolés. Mais pourquoi n'user de ce procédé qu'exceptionnellement ; c'est *toujours* et *partout* qu'il faut convertir en phrases de semblables séries de mots. C'est systématiquement qu'il faut entraîner les enfants à construire eux-mêmes de semblables phrases. Le maître doit les exercer à ce travail. Voilà pourquoi, dans la partie spéciale du cours de mémoire, partie qui sera surtout développée dans les classes supérieures, on fera des exercices gradués de construction de phrases au moyen de séries de mots de plus en plus longues, et composées de termes de plus en plus disparates.

Au début on donnera des séries de mots tels que ceux-ci : *Pierre, chaise, table, plume, encrier ;* rien de plus facile que de faire une phrase où tous ces mots trouvent leur place, le plus naturellement du monde : « Pierre est assis sur une chaise devant une table et trempe sa plume dans son encrier. » Il sera beaucoup plus difficile de former une phrase avec des termes disparates tels que : *aérolithe, chantre, ciron, arquebuse,* qui semblent ne pouvoir s'associer d'aucune manière. C'est au maître à choisir ces termes et à indiquer lui-même, après les essais des élèves, la meilleure solution.

Toutes les fois donc qu'il s'agira de retenir des séries de mots, les sujets entraînés construiront rapidement une phrase pour les relier entre eux. Il faut qu'à force d'exercice, ce procédé leur devienne familier, voire naturel.

Des nombreuses mensurations de la mémoire faites sur des sujets isolés ou des groupes de sujets, on a conclu que tout homme retient plus facilement des mots que des séries de lettres isolées, des mots que des chiffres. Par conséquent toutes

les fois qu'il faudra apprendre des chiffres, des nombres, des dates, convertissez les chiffres en mots, et puisque vous aurez appris à grouper ceux-ci en phrases, convertissez vos nombres, vos dates, en phrases ayant un sens. Cela n'est pas toujours facile, mais cela s'apprend par entraînement.

Il y a quelque soixante ans, la mnémotechnie avait une vogue énorme. On voulait émerveiller par l'innombrable amas de faits positifs, de formules compliquées qu'on parvenait à fixer dans sa mémoire. Des hommes de cette époque, et non des moins considérés, se servaient de la mnémotechnie pour apprendre une vingtaine de langues étrangères, la chronologie, etc.

Un des fervents de la mnémotechnie, l'abbé Moigno, « devint, dit-il lui-même, d'une science vertigineuse ; il pouvait répondre instantanément à quelque chose comme dix mille questions d'un très grand intérêt (1) ». Nous ne proposons nullement de faire retenir la liste des rois, des papes, l'altitude des différentes montagnes, le calendrier perpétuel, etc., etc. Mais estimant qu'à chaque système il faut emprunter ce qu'il a de bon, nous pensons que, pour retenir des nombres et des dates, celles-ci surtout, il sera souverainement utile de faire un peu de mnémotechnie élémentaire ; dans les classes supérieures, bien entendu. Les élèves qui voudraient se perfectionner dans l'usage des méthodes artificielles seront à même de le faire. Nous proposons d'appliquer la mnémotechnie à la seule mémorisation des chiffres, nombres et dates.

Le procédé mnémotechnique, permettant de retenir le plus facilement toutes sortes de nombres, consiste essentiellement à remplacer chacun des 10 chiffres 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, par des consonnes à l'effet de construire des mots. Mais comme d'une part on dispose de plus de consonnes qu'il y a de chiffres, on représente certains de ceux-ci par deux, voire par 3 consonnes, de sorte que l'on peut choisir parmi les consonnes représentatives du chiffre celle qui convient le mieux pour former un mot.

(1) A. Binet : *Psychologie des grands calculateurs et des joueurs d'échecs.* Paris, Hachette, 1894.

Nous transcrivons le tableau suivant donné par M. A. Binet (1) :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
de	ne	me	re	le	ge	que	ve	be	se
te					ch	ke	fe	pe	ze
						gue			ce

Pour tous les détails complémentaires nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage très original d'Aimé Paris publié à Paris (la septième édition parut en 1834) et auquel M. Binet a emprunté ses données. Il existe un moyen mnémotechnique de retenir la table ci-dessus, elle forme la phrase : *c'est un homme religieux qui vit bien*, et qui se ramène aux consonnes *ceu teu neu meu reu leu jeu queu veu beu*, représentant les chiffres 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Voulant retenir une date on commencera par remplacer chacun des chiffres qui la composent par une consonne représentative. Puis on forme au moyen de ces consonnes des syllabes en intercalant des voyelles et d'autres consonnes. Au moyen de ces syllabes on construira des mots qui auront une place déterminée dans la phrase, au commencement s'il s'agit d'une naissance, d'un avènement au trône, etc., à la fin, s'il s'agit d'une mort et de la fin d'une ère.

Prenons l'exemple que donne l'abbé Moigno (2) : Henri IV fut assassiné en 1610. Il s'agit de fixer cette date. On représentera le chiffre 1 par *t*, le chiffre 6 par *ch*, le deuxième chiffre 1 par *d* et le 0 par *s*.

La date de 1610 se traduira par *t. ch. d. s.* Si on forme les mots suivants : *taché de sang*, ceux-ci peuvent aisément être introduits dans une phrase relatant un assassinat. Il convient de placer les mots traduisant la date de la mort à la fin de la phrase. On dira : « La chemise de Henri IV poignardé fut *tachée de sang*. »

Voilà un procédé de mnémotechnie élémentaire pouvant s'appliquer à toutes les dates importantes de l'histoire. Les élèves apprendront à faire des phrases de ce genre tout comme ils auront appris à former des textes avec des séries de mots isolés.

(1) A. BINET : *Psychologie des grands calculateurs*, etc., p. 166.
(2) A. BINET : *Op., cit.*, p. 163.

CONCLUSION

Nous voilà arrivé au bout de la tâche que nous nous sommes imposée ; esquisser un plan général de l'éducation de la mémoire en nous basant sur les données fournies par les travaux expérimentaux.

En transportant dans la pédagogie les données de la psychophysiologie nous n'avons nullement pour but de détruire ce qui existe et de construire de toutes pièces un édifice nouveau, nous ne proposons pas de supprimer le « par cœur », nous l'admettons là où il est nécessaire ou utile, nous le voulons rationnel et justifié.

Nous proposons de former la mémoire générale des élèves en les forçant à reproduire exactement ce qu'ils voient, ce qu'ils entendent, et cela en leur présentant des tests de plus en plus difficiles non à reproduire mais à percevoir.

Nous proposons d'apprendre aux enfants à mieux articuler. Nous engageons les maîtres à leur montrer comment on apprend le plus rapidement une formule, un texte : 1° en s'efforçant de faire le maximum d'attention puisque chaque fragment ne pourra être lu qu'une fois ; 2° en mémorisant avec le plus grand nombre d'espèces d'images.

Enfin si, dans l'entraînement de la mémoire générale, nous supprimons le concours de l'intelligence, alors au contraire qu'il s'agit d'apprendre sans comprendre, nous traduisons en formes intelligibles celles qui ne l'étaient pas.

Qu'on ne nous accuse pas de tenter un travail inutile et qui fera perdre du temps ; nous demandons quelques minutes par jour pour faire des exercices qui dans tous les cas seront toujours utiles.

Enfin qu'on n'objecte pas que notre système est impraticable, car depuis trois mois nous *l'appliquons dans huit classes d'une école communale,* sans rencontrer d'autres difficultés que celles qui sont inséparables de tout début.

Aux professeurs, instituteurs, maîtres de tout rang, de concourir, dans la mesure du possible, à développer la mémoire de

leurs élèves, non de façon empirique, mais en se basant sur les données certaines de la science expérimentale.

Ce concours ne fera pas défaut. Il nous a été donné d'admirer l'amour de la vérité scientifiquement établie, la patience, le dévouement de quelques-uns de ces instituteurs que d'aucuns accusent d'inertie et dont nous nous plaisons à reconnaître les consciencieux efforts et le réel mérite.

Gand, 25 décembre 1902.

J.-J. Van BIERVLIET.

L'ILLUSION DE FAUSSE RECONNAISSANCE

OU ILLUSION DE « DÉJA VU »

I

Vous est-il arrivé quelquefois, passant dans une rue, d'avoir la sensation fugitive que vous avez déjà passé dans cette rue, dans des circonstances absolument identiques : le ciel avait le même aspect ; les mêmes fenêtres aux mêmes maisons étaient ouvertes ou fermées, garnies des mêmes rideaux ; vous avez croisé les mêmes passants juste au même endroit ; vous aviez les mêmes vêtements ; vous étiez dans les mêmes dispositions d'esprit.

C'est là ce que l'on appelle illusion de fausse reconnaissance ou illusion de déjà vu, et que l'aliéniste Kræpelin appelle : *Identificirende Erinnerungstauschung*.

C'est, en somme, une paramnésie, une impression de déjà vu, de déjà ressenti. Toutefois, cette impression de reconnaissance n'est nullement assimilable à un jugement ordinaire de ressemblance. C'est une impression tout à fait spéciale, indéfinissable, *sui generis*.

« Ce n'est pas à proprement parler, dit le Dr E.-B. Leroy qui a spécialement étudié cette question dans sa thèse, un objet qui est reconnu dans un cadre plus ou moins différent de celui où il était lors de la première perception. C'est toujours un groupe d'objets qui souvent ne se trouvent assemblés à ce moment-là que par un effet du hasard ; c'est une situation qui semble être la répétition identique d'une situation antérieure, identité qui ne se présente jamais dans la vie réelle. Tous les détails perçus sont reconnus. Tout ce qui se trouve sur le moment dans le champ de la conscience apparaît comme ayant déjà été éprouvé. »

Ainsi, un sujet, cité par M. Leroy, écrit : « Il m'est arrivé plusieurs fois, étant seul sur une grande route, et monté à bicyclette, de me dire : je me suis déjà trouvé au même endroit (même par rapport à l'axe de la route), les circonstances extérieures de lumière, de température étant les mêmes, ayant le même paysage sous les yeux. »

Un autre sujet, cité par le même auteur, déclare : « Il me semble que je me suis déjà trouvé identiquement dans les mêmes circonstances ; le décor est le même, les personnages aussi ; leurs attitudes sont les mêmes, les mots qu'ils prononcent, les sentiments qui m'agitent, tout me semble avoir déjà existé d'une façon identiquement semblable. »

De même, M. Dugas rapporte l'observation d'un sujet qui eut à son examen du baccalauréat l'impression de s'être entendu poser déjà les mêmes questions par le même professeur, parlant dans la même salle, avec la même voix. Ses propres réponses, il lui semblait qu'il les avait déjà faites : il se réentendait lui-même.

« S'agit-il d'un paysage, dit Lalande, on croira retrouver dans son souvenir non seulement les grandes lignes, mais encore chaque arbre, chaque feuille, chaque image, chaque rayon ; et même, le plus souvent, on se sentira soi-même dans le même état et les mêmes sentiments que le jour illusoire de la première perception. »

Ce phénomène peut se produire pour les faits les plus insignifiants, les circonstances les plus banales de la vie. L... est en train de jouer aux cartes. Un de ses partenaires joue et dit : « Cinq plus cinq. » — « A ce moment, dit L..., malgré la banalité de la formule, je sens subitement que je la lui ai déjà entendue prononcer, assistant au même coup, au même endroit, avec tout le *consensus* des mêmes sensations. »

En somme, écrit le Dr Leroy, « l'impression de reconnaissance porte, non pas sur une perception isolée, mais bien sur le total des perceptions et états affectifs qui se trouvent dans le champ d'inconscience à l'instant considéré ; il y a, pour ainsi dire, rejet dans le passé, antériorisation de la perception elle-même ». C'est comme si on avait déjà vécu un moment de la vie dans une vie antérieure.

II

Un caractère curieux de cette illusion de fausse reconnaissance, c'est qu'elle survient dans des circonstances absolument quelconques, sans qu'il soit, en aucune façon, possible au sujet d'en prévoir l'apparition et d'en dire les causes. Un mot, une attitude, une impression visuelle, un bruit léger, le craquement d'un membre, tout peut la provoquer.

De plus, l'impression de fausse reconnaissance est aussi intense qu'elle est rapide. Elle dure quelques secondes, une ou deux minutes au maximum. « Je reçois le choc, écrit un sujet au Dr Leroy, et je sens que la chose a déjà été vue par moi. Je ne puis comparer ce que j'ai ressenti qu'à la brusque fermeture d'une sonnerie électrique. » Ainsi, ce phénomène serait très court, mais très net, très intense et très profond, quoique entièrement rapide ; il atteindrait d'emblée toute sa netteté et toute sa perfection. Pourtant je crois avoir eu, une fois au moins, en ma vie, une illusion de déjà vu que j'essaierai d'interpréter tout à l'heure : or, cette illusion eut, au contraire, une certaine durée ; de plus, elle ne s'établit pas brusquement et d'emblée, mais progressivement et disparut de même, anéantie par le raisonnement et la réflexion.

L'illusion de fausse reconnaissance pourrait se produire même en rêve. Un sujet, cité par le Dr Leroy, raconte ceci : « Je rêve que je passe au coin d'une rue de Moscou où il y a la boutique d'un épicier ; un dvornik en chemise rouge et chaussé de bottes balaye le trottoir. Or, je rêve que j'ai déjà rêvé pareille chose. »

III

Il est à noter que l'illusion de fausse reconnaissance peut s'accompagner d'impressions diverses, variant entre un simple état affectif vague, pénible ou agréable, plus ou moins intense, et de véritables illusions venant se superposer à elle.

Un sujet cité par Lalande racontait qu'à une période de sa vie il avait été presque malade d'ennui, parce que tout ce qu'il

faisait, tout ce qui lui arrivait, lui semblait déjà connu, et qu'il lui paraissait très fatiguant de revoir les mêmes choses.

Chez la plupart des sujets, l'impression provoque un sentiment d'inquiétude légère, de malaise, résultant du doute où ils se trouvent de savoir s'il s'agit d'un souvenir réel ou bien d'une erreur de mémoire. L'inexplicabilité du phénomène augmente encore ce malaise. « L'angoisse que j'éprouve en ce moment, dit M. F. Gregh, est indicible ; je me sens devenir fou, et j'en défaille non métaphysiquement, mais littéralement ; ma tête tourne, mon cœur bat à se rompre, et je tomberais à la renverse si un bras ami ne me retenait. »

IV

Dans quelques cas plus rares et vraiment pathologiques, l'illusion de fausse reconnaissance entraîne une espèce de sentiment inanalysable que la réalité est un rêve. « Mes fausses reconnaissances, dit un sujet de M. Leroy, sont accompagnées d'une véritable sensation de dédoublement : il me semble qu'il y a une individualité qui ne fait qu'agir, tandis que l'autre voit l'acte et éprouve les sentiments afférents à cet acte. » Un autre croit agir par une impulsion étrangère à lui-même, automatiquement. Il lui semble qu'il assiste en spectateur désintéressé à ses mouvements, à ses paroles, à tous ses actes. C'est ce que M. Leroy appelle l'impression de dépersonnalisation. Un de ses sujets décrit ainsi son état : « Pendant un temps très court, l'ensemble de mes états de conscience est accompagné d'un sentiment particulier et indéfinissable que donnent d'ordinaire seulement les choses anormales ou les choses dont nous n'avons jamais rencontré l'analogue ; une voix me fait alors la même impression que si je ne l'avais jamais entendue auparavant, mes raisonnements et mes pensées me paraissent inattendus, le monde extérieur est lointain et étrange ; je me parais étrange à moi-même et étranger à moi-même, autant et plus même, en un certain sens, que si j'étais un autre. »

V

Quelles conséquences psychologiques peut entraîner l'illusion de déjà vu ?

Dans certains cas, elle peut entraîner de la part du sujet la négation du fait sur lequel elle porte. On annonce à un individu observé par Sander que son ami est mort. Il lui semble qu'il a déjà vécu la même situation et que la même nouvelle lui a été annoncée dans les mêmes circonstances ; alors il s'écrie : « Mais il ne peut pas être mort une seconde fois ! »

Certaines personnes, tout en admettant que le fait perçu dans la fausse reconnaissance n'a pas existé, pensent qu'elles en ont eu antérieurement une représentation mentale, soit en rêve, soit ailleurs, en un mot qu'elles l'ont prévu. « Dans tous les cas de paramnésie que j'ai éprouvés, raconte un sujet de M. Leroy, je reconnaissais les circonstances actuelles comme une possibilité déjà prévue et non comme un passé déjà vécu. Dans un moment de ma vie antérieure, semblait-il, j'aurais imaginé un ensemble de sensations possédant une saveur spéciale, ensemble que j'aurais totalement oublié et qui se reproduisait aujourd'hui. Mais à quel moment de ma vie j'avais eu cette prévision, et si en m'imaginant cet ensemble de sensations j'avais eu conscience qu'elles se produiraient un jour, bref, si elles avaient été conçues comme possibles ou comme futures, l'idée de les rechercher ne m'est jamais venue au moment de la paramnésie. Je sentais seulement que j'avais dû prévoir puisque je reconnaissais. »

Si le sujet n'arrive pas à rectifier l'illusion de fausse reconnaissance, il peut ainsi en être dupe et raconter de très bonne foi qu'il a prévu les événements.

VI

Il resterait à formuler une autre prétention de ce phénomène aussi curieux que troublant.

Certains auteurs admettant comme impossible de constater

chez l'homme adulte et même chez l'adolescent une perception absolument nouvelle, la fausse reconnaissance n'est qu'une erreur, un jugement faux, une interprétation erronée de données exactes.

P. Lapie pense que la fausse reconnaissance se produit lorsque par hasard se réalisent des combinaisons formées par la rêverie ou le rêve. « Les paramnésies, dit-il, sont, au sens strict de l'expression, des hallucinations vraies, ou plutôt ce sont des illusions qui deviennent vraies. »

D'après P. Bourdon, il s'agit d'une confusion entre l'analogue et l'identique. On reconnaît quelquefois ce qui n'est que semblable, et même que peu semblable, à quelque chose d'antérieurement perçu.

Sander et Ribot proposent des explications analogues. « Il y a, dit ce dernier, un fond de ressemblance, rapidement senti, entre deux états de conscience qui pousse à les identifier. C'est une erreur, mais elle n'est que partielle, parce qu'il y a, en effet, dans notre passé, quelque chose qui ressemble à une première expérience. »

Wigan base son interprétation sur la dualité cérébrale. Il suppose qu'au moment qui a précédé le phénomène, un seul hémisphère était en activité, l'autre étant plongé dans le sommeil, ou dans un état analogue, il ne peut se produire qu'une image faible. Mais si, l'instant d'après, les deux hémisphères sont éveillés, la perception de la même scène donnera lieu à une image forte qui apparaîtra comme présente, alors que la première sera rejetée dans un passé indéterminé.

De même, Jensen, partant du même principe, admet que toutes nos sensations sont doubles (une pour chaque hémisphère), mais que, normalement, elles sont rigoureusement superposées, si bien qu'elles paraissent uniques ; si, pour une raison quelconque, cette superposition se fait incomplètement, il en résulte un trouble qui est au cerveau ce que la diplopie est à la vision. L'une des deux images est perçue comme actuelle, et l'autre est prise pour une image ancienne.

Lalande a recours à la télépathie pour expliquer le phénomène. Ainsi, par exemple, Jean se promène avec Pierre. Jean pense une phrase qu'il ne prononce pas, mais dont Pierre a la

perception télépathique. Quelques instants ou quelques heures après, Jean prononce cette phrase : Pierre la reconnaît et il lui semble l'avoir déjà entendue.

Anjel admet une sorte de temps d'arrêt entre la sensation et la perception. Il en résulte que la sensation devient réellement ancienne par rapport à la perception, et, quand cette dernière se produit, elle apparaît déjà comme connue, d'où illusion.

Dugas se rallie à une hypothèse du même genre. « Soit, dit-il, un paysage qu'on regarde sans voir : son image flottante traverse l'esprit sans laisser de traces. On ne l'entrevoit que pour l'oublier. Mais il n'y a pas d'oubli absolu : tout état mental, si faible qu'il soit, si inaperçu qu'il ait été, peut toujours renaître et renaître avec une intensité que primitivement il n'avait pas. Supposons que l'esprit s'éveille de sa torpeur : ce paysage que tout à l'heure, comme disait Leibnitz, on percevait sans l'apercevoir, maintenant on l'aperçoit en éprouvant la sensation étrange de l'avoir déjà perçu. Le souvenir surgit des ténèbres de l'inconscient et dissipe ces ténèbres. La contiguïté et la similarité de la perception primitive, objet ou souvenir, et la perception actuellement éprouvée, qui est le prolongement de la première, expliquent la fausse mémoire : ces deux perceptions s'associent sans pouvoir se fusionner ; de là un souvenir qui fait l'effet d'une perception, et une perception qui fait l'effet d'un souvenir. »

En somme, toutes ces interprétations ne sont que des variations d'un même thème et toutes s'appuient sur l'existence d'une distraction séparant l'un de l'autre deux phénomènes intellectuels plus ou moins identiques. Aucune ne satisfait complètement l'esprit.

VII

Je ne veux pas risquer ici une hypothèse nouvelle, mais qu'on me permette d'analyser un fait personnel qui m'a vivement impressionné et dont j'ai gardé un souvenir précis.

Un soir, — il y a de cela six ans — j'étais à Malaga, en Espagne. C'était au commencement d'octobre. En me couchant, je trouvai sur un meuble un livre de V. Tissot sur la Russie. Une fois au lit, je l'ouvris au hasard et tombai sur un chapitre

où l'auteur arrive de nuit à Berditchev (ville de 80,000 habitants et une des principales de la Volhylnie, comptant près de 75,000 Juifs) ; il y voit des choses surprenantes et y devient le héros d'une aventure amoureuse non moins surprenante : un vieux juif, le père Schmoul, lui offre ses deux filles, « gracieuses beautés simplement vêtues de cheveux noirs ». Là-dessus, je fermai le livre, m'endormis, et de longtemps je ne pensai plus à Berditchev.

Or, deux ans après, je voyageais en Russie. J'allais directement de Cracovie à Kiev pour de là gagner Odessa et la Crimée. Or, arrivé à Smerinka, je me décidai sans trop savoir pourquoi à quitter la grande ligne et à faire un long et coûteux crochet pour passer à Berditchev. Je venais de voir ce nom sur la carte et la ville me semblait attirante au possible. J'arrivai à Berditchev, après une nuit passée en wagon, vers midi. J'étais très fatigué par le voyage ; je me couchai pour me reposer un peu, et ce n'est que vers trois heures de l'après-midi que je commençai ma promenade dans la ville. Mon esprit était mal éveillé et je me sentais comme en état de torpeur. Au bout de quelques instants de flânerie à travers les rues de la ville, il me sembla que je la connaissais et que tout ce que je voyais je l'avais déjà vu : ces rues mal pavées, tortueuses, poudreuses, où, au milieu des Juifs, circulent librement les oies, les vaches, les cochons et les chèvres ; ces faubourgs aux maisons de bois et de chaume, d'une malpropreté sordide ; cette rivière boueuse qu'est le Tétérev ; ce bazar dont les boutiques sont fermées et cadenassées, parce que c'est jour de fête ; ces misérables synagogues où prient en se balançant rythmiquement des Juifs vêtus de lévites crasseuses, le front agrémenté de longues mèches tirebouchonnantes.

Cette impression ne s'imposa pas à mon esprit d'un seul coup, mais progressivement. J'en fus d'abord étonné, puis il en résulta une sorte de malaise, ou mieux d'angoisse, un sentiment pénible qui persista bien une bonne demi-heure : il disparut quand, par réflexion, l'esprit mieux éveillé et plus dispos, je me fus convaincu que cela n'était qu'une illusion, une sorte de rêve.

Néanmoins l'apparition inattendue de ce phénomène me

préoccupa. Le soir, en rédigeant mes notes de voyage, dans la misérable auberge russe où j'étais logé, j'y songeai longuement. Alors surgit des replis de mon encéphale un souvenir d'une netteté surprenante : j'étais à Malaga, un soir d'automne, couché dans une chambre d'hôtel, sur l'Alameda ; je revoyais la chambre avec ses moindres détails ; je lisais un livre de V. Tissot, un de ces livres revêtus d'une couverture à réclame et que les commis-voyageurs prennent dans une gare et laissent à la suivante en échange d'un autre ; et ce que j'avais lu sur Berditchev me revint avec une précision étonnante.

Je crus tenir la clef de ma mytérieuse illusion. En m'endormant, à Malaga, après avoir lu le chapitre de V. Tissot, j'ai dû graver dans ma mémoire, d'une façon peu consciente, l'image d'une Berditchev fantastique, peuplée de Juifs étranges. La lecture du nom de cette ville, deux ans après, sur une carte a suffi, par une sorte d'auto-suggestion, inconsciente également, à m'attirer à Berditchev. Si l'on veut bien tenir compte de l'état de fatigue et de prostration dans lequel je me trouvais, il est facile de comprendre le mécanisme de l'illusion : j'avais vu une Berditchev imaginaire, il y a deux ans, à Malaga, un soir, avant de m'endormir. Or, j'avais vu, à Varsovie et à Cracovie surtout, des rues, des faubourgs, des places, des boutiques, une rivière, des Juifs semblables à ceux que je voyais ou bien peu différents : il me sembla que je les avais déjà vus et dans le même cadre : d'où l'illusion.

Je donne ce fait et son interprétation pour ce qu'ils valent. Je n'ai pas la prétention de vouloir expliquer par là toutes les illusions de fausse reconnaissance. Je crois, au contraire, qu'on ne saurait en donner une interprétation unique. Tel concours de circonstances l'a fait naître dans un cas ; telle série de phénomènes l'a fait éclore dans un autre. Pour arriver à une solution rationnelle du problème, il serait grandement désirable que toutes les personnes qui savent se replier sur elles-mêmes et analyser les phénomènes psychiques recherchent si elles n'ont pas éprouvé l'illusion de déjà vu, sous quelles influences, et disent comment elles l'expliquent.

Dr Émile LAURENT.

Une enquête sur les illusions de fausse reconnaissance

ILLUSIONS DU « DÉJA VU » ET DU « JAMAIS VU »

Conformément au désir exprimé dans son article par notre collaborateur, M. le Dr Émile Laurent, il nous a paru intéressant d'ouvrir une enquête sur les phénomènes si curieux de fausse reconnaissance : les illusions du « déjà vu » et du « jamais vu ». On vient de lire la description de l'illusion de « déjà vu ». L'illusion de « jamais vu » est précisément le contraire : tout paraît nouveau et inédit. Le phénomène, bien que plus facilement explicable, n'est pas moins curieux.

Tous nos lecteurs et amis sont priés de nous communiquer leurs observations personnelles. A titre d'indication, voici un questionnaire qui pourra leur servir de canevas.

Age :
Sexe :
Profession :
Avez-vous eu une ou des illusions de fausse reconnaissance ?
Dans quelles circonstances ?
Décrivez minutieusement.
Sa durée ?
De quels sentiments (émotionnels ou affectifs ?) a-t-elle été accompagnée ?
Comment l'interprétez-vous ?

LA RÉDACTION.

LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE DU MIXTE

Y A-T-IL DES « CHANGEMENTS SUBSTANTIELS » DANS LE MONDE MINÉRAL ?

I. — LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE DU MIXTE

Le chimiste combine l'hydrogène et l'oxygène et en produit de l'eau. Que sont devenus ces deux gaz? Existent-ils encore dans l'eau, ou bien ont-ils cessé d'exister? Y a-t-il, ici, destruction de *deux substances* et production d'*une substance différente?* Inversement, le chimiste décompose l'eau et en tire de l'hydrogène et de l'oxygène. Qu'est devenue cette eau à son tour? A-t-elle cessé d'exister? Y a-t-il, à l'encontre du premier cas, destruction d'*une substance* et production de *deux substances nouvelles ?*

C'est là un bien vieux problème; il se pose depuis et avant Aristote. C'est là, néanmoins, un problème moderne, souvent discuté en ces derniers temps. M. Duhem, tout récemment encore, est venu lui donner un renouveau d'actualité en publiant, ici même, une étude très personnelle et merveilleusement informée sur la *Notion de Mixte*. Cette étude est exclusivement scientifique; mais l'éminent physicien de Bordeaux ne pouvait traiter ce sujet avec une si haute compétence, y projeter une si abondante lumière, sans attirer l'attention aussi bien des philosophes que des savants, sans surtout intéresser vivement ceux qui, fidèles à l'esprit péripatéticien, ont le souci de mettre les données expérimentales à la base de leurs spéculations.

Envisageant ce problème sous son aspect *métaphysique*, nous voudrions examiner ce point particulier, savoir : *Est-il prouvé qu'il y ait des changements substantiels dans le monde minéral?*

Nous disons dans le monde *minéral*. Nous ne voulons pas nous occuper de la matière *vivante ;* les transformations qu'elle subit en passant d'un règne à un autre sont si radicales qu'on ne peut visiblement les expliquer par un changement accidentel. Qu'un changement substantiel ait lieu, par exemple, dans la *nutrition,* à regarder ce qu'elle a d'*essentiel* et de *vital,* ce n'est pas, semble-t-il, sérieusement contestable. Il ne s'agira donc que des transformations de la matière inanimée.

Dans la matière inanimée, ce sont les phénomènes *chimiques* surtout qui paraissent impliquer une transformation substantielle. C'est pour cela que, sans exclure les *mixtes physiques,* nous nous occuperons spécialement des *mixtes chimiques* ou *combinaisons,* afin de porter ainsi directement la question sur les points les plus obscurs et sur lesquels, d'ailleurs, roule principalement la controverse. Au surplus, en établissant que les caractères de la combinaison ne *démontrent* pas la réalité d'une transformation substantielle, du même coup nous aurons établi que les caractères du mixte physique ne la démontrent pas davantage.

La question que nous voudrions examiner est donc celle-ci : *Ceux qui soutiennent qu'en dehors de la matière vivante il y a des changements substantiels, au moins dans les phénomènes chimiques, apportent-ils des preuves vraiment démonstratives ?* — Notre but n'est pas d'établir une thèse, mais d'instituer la critique d'une thèse.

Faut-il, avant d'aller plus loin, répondre à une objection ?

De quel droit, a-t-on dit et répété, un philosophe s'occupe-t-il de la combinaison, qui est *essentiellement* une question de chimie ?

— Tout simplement parce qu'elle est aussi une question de *métaphysique.*

Il y a en effet *deux côtés* à considérer dans la combinaison : un côté *expérimental,* accessible aux sens et qui relève de la chimie, — et un côté *métaphysique,* accessible uniquement à l'intelligence et qui relève exclusivement de la philosophie. Ces deux aspects sont *deux objets formellement distincts,* ils constituent deux domaines différents et donc deux sciences différentes, la métaphysique et la chimie.

Le chimiste, en étudiant la combinaison à son point de vue, se propose de savoir *quels* sont les *éléments sensibles* des corps composés, et dans *quelles conditions sensibles,* par exemple, de température, de pression, etc., ces derniers peuvent naître des premiers. De plus, pour atteindre son but, il doit toujours se servir des données expérimentales et ne soustraire aucun de ses raisonnements à leur contrôle immédiat.

Le philosophe, lui, en étudiant la combinaison, se propose un tout autre but ; il veut savoir quelle est l'*essence,* quelles sont les propriétés *métaphysiques* des corps simples ou composés. C'est là son objet spécial, objet qui dépasse l'expérience sensible. — Pour arriver à son but, il a sans doute, lui aussi, comme le chimiste, besoin des données expérimentales, mais il ne doit pas s'en servir de la même manière ; il en a besoin pour y puiser les données *métaphysiques* — notions d'*acte* et de *puissance,* de *substance* et d'*accident,* de *cause* et d'*effet,* etc., — à l'aide desquelles il cherchera à explorer la région suprasensible des corps composés.

La combinaison se présente donc sous *deux aspects :* les philosophes et les chimistes peuvent s'en occuper sans empiètement mutuel.

II. — LES DEUX INTERPRÉTATIONS DU MIXTE

Les diverses interprétations fournies par les philosophes sur la nature intime des mixtes se ramènent facilement à deux : l'une voit dans le mixte un changement *substantiel ;* l'autre n'y voit qu'une modification *accidentelle.*

Ainsi, quand le chimiste combine l'hydrogène et l'oxygène et en produit de l'eau, la transformation de ces deux gaz est-elle substantielle ? — Oui, disent les uns ; l'eau est un nouveau corps, *essentiellement* différent de l'hydrogène et de l'oxygène. Ces deux gaz ont servi à la produire, mais sans y entrer comme parties constitutives ; les deux substances, hydrogène et oxygène, n'ont pas été seulement modifiées dans leurs qualités accidentelles et dans leurs propriétés ; c'est leur *être même substantiel* qui a été changé ; ces deux substances ne *sont plus,* elles sont devenues une *autre substance, l'eau.* — Non, répon-

dent les autres; l'hydrogène et l'oxygène n'ont pas cessé d'exister ; ils sont *actuellement* dans l'eau qu'on vient de produire ; ils y existent sous des apparences tout autres, sous des dehors très différents, il est vrai ; mais si leurs propriétés physiques et chimiques ont été changées, leur *être substantiel* est demeuré intact ; c'est toujours l'*essence* hydrogène, l'*essence* oxygène. L'eau n'est pas une *nouvelle* substance, elle est un *agrégat* de substances étroitement unies, revêtues de nouvelles propriétés, de nouvelles livrées, pour ainsi dire, et cela à cause des *conditions nouvelles* où on les a placées. Voilà tout.

Sur quoi se fondent ceux qui soutiennent la première interprétation ? Sur les différences qui existent entre les combinaisons et les mélanges, ou plutôt entre les *mixtes* et les *agrégats*. — Dans l'agrégat, disent les chimistes, les éléments conservent toujours leurs propriétés spécifiques ; dans le mixte, les éléments perdent leurs propriétés et on voit surgir à leur place dans le composé d'autres propriétés toutes différentes. — Dans l'agrégat on a un composé *hétérogène :* le microscope ou des dissolvants appropriés le montrent facilement ; dans le mixte on a un composé parfaitement *homogène :* ni le microscope, ni les dissolvants, ne font constater le contraire. — Dans l'agrégat les proportions des corps composants sont *variables* à volonté ; dans la combinaison les proportions sont toujours *fixes*. — Enfin, l'agrégat se réalise entre *tous* les minéraux, de quelque nature qu'ils soient ; la combinaison ne peut se réaliser entre *tous* les corps ; elle est régie par la diversité des *affinités* et des *valences*.

Ces différences ont suggéré à un grand nombre d'esprits l'hypothèse de la transformation *substantielle* dans les combinaisons. Mais, c'est la première surtout, le « changement des propriétés », qui constitue à leurs yeux le grand argument, l'argument décisif.

Voici leur raisonnement :

Le phénomène chimique, c'est d'abord, par son côté sensible, une transformation de *propriétés*, — *donc* c'est aussi une transformation de *substances*.

Que le phénomène chimique soit, en premier lieu, une transformation de propriétés, c'est un fait expérimental, un fait

scientifiquement établi. « Qu'est-ce donc, en général, qu'un *mixte ?* Des corps, différents les uns des autres, ont été mis en contact ; graduellement ils ont disparu, ils ont cessé d'exister, et à leur place s'est formé un corps nouveau, distinct par *ses propriétés* de chacun des éléments qui l'ont produit par leur disparition ; en ce mixte, les éléments n'ont plus aucune existence actuelle, ils y existent seulement en puissance, car, en se détruisant, le mixte peut les régénérer ; et ces caractères qui définissent le mixte appartiennent non seulement au corps tout entier, mais encore à toute parcelle, si petite soit-elle, que l'on puisse découper par la pensée en ce corps homogène (1). »

Le phénomène chimique est donc bien en premier lieu « un changement de propriétés », une révolution qualitative.

Donc il est, en second lieu, concluent nos philosophes, un changement de substance, une révolution substantielle.

« Ce qui caractérise *essentiellement* la combinaison, dit M. Bulliot, ce qui la distingue pour jamais de tous les cas d'équilibre, ce qui fournit une base solide à la théorie péripatéticienne de la *transformation substantielle,* c'est la *métamorphose d'une fonction chimique en une autre fonction, la production de propriétés entièrement nouvelles, l'apparition subite d'affinités étrangères aux atomes isolés, propres aux molécules des composés* (2). »

« La combinaison proprement dite a lieu, dit M. Farges, lorsque deux corps s'unissent de manière à former un troisième corps *complètement différent, par ses propriétés spécifiques,* des

(1) P. Duhem : *La Notion de Mixte* (*Revue de Philosophie*, n° 1, décembre 1900, p. 70). — En définissant ainsi le *mixte*, M. Duhem parle en *physicien ;* il décrit une transformation *sensible*, il ne fait pas de *métaphysique*. Qu'on lise notamment la conclusion de son étude, et l'on en sera convaincu.

(2) *Examen des principales théories de la combinaison chimique*, dans le compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Paris, du 1er au 6 avril 1891, t. VII, p. 329. — Au tome Ier de ses *Conférences à Notre-Dame*, carême de 1892, page 430, Mgr d'Hulst dit dans une note : « Il en est (des chimistes) qui veulent ramener toute la théorie de la combinaison chimique à un problème de mécanique moléculaire ou de thermo-chimie. *Nous nous rangeons à l'opinion contraire, péremptoirement démontrée*, selon nous, par le R. P. Bulliot dans la belle étude sur les *Théories de la combinaison chimique.* »

Ce suffrage est d'autant plus glorieux qu'auparavant Mgr d'Hulst avait été plutôt d'un sentiment opposé. *Mélanges philosophiques*, p. 342-343, Paris, Poussielgue, 1892.)

deux éléments qui ont servi à le former, et parfaitement *homogène* (1). »

« Si le nouveau produit de la combinaison, dit le P. Liberatore, manifeste de *nouvelles forces* et de *nouveaux caractères*, n'est-ce pas un signe qu'il a, par cette combinaison, acquis un être nouveau, en vertu d'une *nouvelle forme substantielle* (2) ? »

Telle est donc exactement l'idée que ces philosophes, comme tant d'autres, se font du phénomène chimique ; ils y voient deux changements : un changement de propriétés et un changement de substance ; par l'expérience, ils constatent l'un ; par le raisonnement, ils déduisent l'autre.

Nous reconnaissons, comme eux, le premier élément, le changement de propriétés ; nous reconnaissons que le mixte fait naître des propriétés nouvelles et même *essentiellement* différentes.

L'accord, jusque-là, est complet. Le désaccord commence au second élément, à l'élément métaphysique.

Du *seul* fait qu'un minéral change de propriétés, ils *infèrent* que ce minéral change également de substance.

C'est cette conséquence qui nous paraît contestable : elle n'est ni évidente ni démontrée ; nous ne croyons pas que l'axiome : *telles propriétés, telle substance,* trouve ici sa légitime application.

N'y a-t-il pas, en effet, place pour une autre hypothèse ? Au lieu de dire : propriétés nouvelles, *donc nouvelle substance,* pourquoi ne pas dire simplement : *donc nouveau rôle, nouvelle fonction* de la même ou des mêmes substances ? Est-il prouvé que la même ou les mêmes substances ne puissent, *à raison des circonstances spéciales* où elles sont placées, manifester de nouvelles propriétés ? Faire intervenir, ici, une révolution substantielle, n'est-ce pas renoncer, sans raison suffisante, à l'explication par la cause *minima* pour recourir à la cause *maxima?*

Et puis cette « nouvelle substance d'espèce différente », qu'on

(1) *Matière et Forme en présence des sciences modernes*, troisième édition, in-8°, Roger et Chernoviz, Paris, pp. 26, 267.

(2) *Du composé humain*, Bryday, Lyon, p. 381.

fait naître pour expliquer la naissance des « propriétés nouvelles », il faut en rendre compte à son tour. D'où est-elle donc née elle-même ? — Des substances soumises à la réaction chimique. — Fort bien ; mais n'est-ce pas ouvrir peut-être la porte à un transformisme radical, à la transmutabilité des *espèces ontologiques,* à une sorte de *génération spontanée ?*

De plus, si deux substances, par exemple l'hydrogène et l'oxygène, peuvent par la combinaison engendrer, en se détruisant, une troisième substance spécifiquement différente et, par l'intermédiaire de cette substance, des propriétés toutes nouvelles, — pourquoi ne pourraient-elles pas, sans cet intermédiaire et sans se détruire, engendrer *directement* ces nouvelles propriétés *toutes seules,* et cela grâce aux *conditions particulières* où se trouvent ces substances en vertu de la combinaison ?

Hypothèse pour hypothèse, la seconde nous paraît, *a priori,* non moins fondée que la première.

La première est suggérée par cette idée que *toute* propriété tient à une *seule* substance comme à son *sujet unique* et à son *unique source,* qu'elle en découle *nécessairement* et indépendamment de *toute* circonstance extérieure, qu'elle en est inséparable par conséquent, et que sa *destruction* comme sa *production* sont liées par là même à la destruction ou à la production de cette substance.

La seconde hypothèse, au contraire, n'admet tout cela que pour *certaines* propriétés ; elle refuse de l'admettre pour *toutes ;* moins simpliste, plus soucieuse peut-être du fond dynamique des êtres matériels, elle prétend deux choses : d'abord, que *certaines* propriétés, d'une manière générale, peuvent très bien naître, non pas d'une SEULE, mais de PLUSIEURS substances ; que ces substances, prises isolément, n'en sont que le principe *incomplet, insuffisant,* mais que, grâce à l'*association,* à la *combinaison,* elles en deviennent le principe *complet, total,* et *seul suffisant,* ainsi que nous le dirons bientôt. — Elle prétend, en outre, qu'une même substance, douée de plusieurs propriétés métaphysiques, peut très bien les mettre en œuvre, non pas toutes à la fois, mais tantôt les unes, tantôt les autres, *suivant les circonstances,* et les manifester ainsi tour à tour au

dehors par leurs effets propres : psychiques ou physiologiques, physiques ou chimiques.

Le point capital à débattre est donc celui-ci : *De l'apparition de propriétés nouvelles doit-on conclure* TOUJOURS *à la production d'une nouvelle substance?*

Cette question porte sur les *rapports* de la substance avec ses propriétés, sur les *liens* qui rattachent celles-ci à celle-là. On ne peut donc y répondre sans se demander quelle est la *nature* de ces rapports, sans se demander si ces liens sont *toujours* indissolubles. En d'autres termes, il faut chercher à savoir si les substances, minérales ou autres, ne peuvent exister qu'avec *toutes* leurs propriétés, si *toutes* leurs propriétés leur sont *également* indispensables.

Ceci nous jette en pleine métaphysique, et nous oblige à exposer sommairement les *différents rapports ontologiques* de la substance avec ses propriétés.

III. — NATURE DE LA SUBSTANCE ET DE L'ACCIDENT. — DIVERSES SORTES DE PROPRIÉTÉS

Substance et *accident,* dans la philosophie péripatéticienne et thomiste, désignent deux ordres de choses radicalement opposées, irréductibles, — étroitement unies cependant et entrant dans la constitution de tous les êtres, matériels et spirituels, vivants et inorganiques.

Qu'est-ce donc que la *substance?* Qu'est-ce que l'*accident?*

Ces deux réalités sont ainsi définies par saint Thomas : « *Substantia est res cujus naturæ debetur esse non in alio; accidens vero est res cujus naturæ debetur esse in alio* (1). »

Substance et accident sont d'abord une *réalité, res,* — une *essence,* une *nature;* c'est là leur caractère commun.

Cette essence, cette réalité est-elle *capable* d'exister en elle-même en dehors de tout sujet d'inhérence, sans le secours d'aucun support, *esse non in alio;* a-t-elle assez de force, assez de consistance pour servir de support à d'autres réalités plus faibles; a-t-elle un fond assez riche pour être la source au moins

1 *Quodlib.*, 9, art. 5 ad 2m. — IIIe Part., q. LXXVII, a. 1, ad 2m.

de quelques-unes ? Elle est, en ce cas, et s'appelle avec raison *substance :* ce qui tient debout et qui soutient.

Cette réalité, au contraire, est-elle *incapable* d'exister en elle-même, réclame-t-elle un sujet d'inhérence, en a-t-elle besoin comme d'un support pour soutenir sa faiblesse, elle prend alors le nom d'*accident* : ce qui survient, ce qui s'ajoute.

Dans l'homme, par exemple, le *moi* est une substance ; les *phénomènes,* dont il est le théâtre, sont des accidents. — Le moi, c'est d'abord une *essence,* l'essence de l'être humain, ce sans quoi l'homme, comme tel, ne peut exister ni être conçu par l'esprit ; c'est ensuite une essence *capable* d'exister en elle-même sans sujet et sans support, et *capable,* en plus, d'être le sujet et le principe d'une foule de phénomènes ; le moi a donc tous les caractères de la substance.

Les phénomènes, au contraire, comme pensées, volitions, sensations, conscience, ont les caractères de l'accident. Tout d'abord, ils sont des *réalités,* faibles, très faibles souvent, mais enfin ils ne sont pas néant. Ils sont ensuite des réalités *distinctes* du moi ; ils demeurent sans doute dans le moi, mais ne le constituent pas *essentiellement,* puisqu'ils en procèdent et se succèdent en lui, naissent et meurent, renaissent et meurent encore, pendant que le *moi* garde toujours son *identité.* De plus, ces phénomènes ne *peuvent* exister en eux-mêmes, ils réclament un sujet d'inhérence, ils ont besoin d'un support, sujet et support qu'ils trouvent dans le moi-substance. Ils sont donc des accidents.

Ce qui ressort de cet exemple et de ces deux définitions, c'est, avant tout, la *distinction réelle* entre l'accident et la substance, distinction capitale dans la philosophie de la nature ; — c'est ensuite l'indépendance *existentielle* de la substance à l'égard de l'accident, et la dépendance de celui-ci à l'égard de celle-là ; — c'est, en troisième lieu, la double possibilité soit du *changement,* soit même de la *suppression* pure et simple des *accidents* sans porter atteinte à la *substance* ; c'est enfin, en quatrième lieu (qu'on le remarque bien), *l'impossibilité logique de conclure au changement ou à la suppression de la substance, du* SEUL FAIT *que les accidents sont changés ou supprimés.*

Toutefois, hâtons-nous de le dire, ce serait tomber dans

l'erreur que de généraliser ces deux dernières conséquences ; une grave restriction s'impose. Quoique réellement distincte et indépendante de tous ses accidents, la substance n'est pourtant pas *séparable* de *tous ;* il en est plusieurs avec lesquels elle a une connexion nécessaire et sans lesquels elle ne saurait exister (1).

Quels sont donc ces accidents *inséparables* de la substance ?

Il faut tout d'abord distinguer différentes espèces d'accidents d'après leur *diversité* d'origine : — 1° Il y a les accidents dont la même substance est à la fois le sujet et le *principe complet, total, unique,* par exemple, l'intelligence et la volonté, l'étendue et l'attraction. « *Quædam (accidentia) causantur ex principiis speciei et dicuntur propria, sicut risibile homini* (2). » — « *Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne* (3). » — 2° Il y a les accidents dont la même substance est à la fois sujet et principe, mais principe *incomplet, partiel, insuffisant,* lesquels par conséquent ne sont pas produits par cette substance *seule,* à *l'exclusion de toute autre cause* ou *condition extérieure.* « *Dici potest aliquid naturale dupliciter : uno modo, quia totum est a natura (subjecti) ; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio, sicut cum aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio* (4). » Tels sont, par exemple, nos actes vitaux, nos pensées, nos sensations, les battements du cœur ; telles sont également toutes nos facultés organiques, car, pour émaner de notre substance, elles présuppo-

(1) Cardinal Cajetan : *Commentaire sur l'opuscule « de Ente et Essentia »*, c. VII du texte, question XVIe du *Commentaire.* — « De substantia et de accidente dupliciter loqui possumus : 1° modo, *ut sic,* id est, de substantia sub ratione substantiæ, et de accidente in eo quod accidens ; 2° modo, contingit loqui de substantia et de accidente sub ratione *talis* substantiæ et *talis* accidentis. — 1° modo, substantia est *separabilis* ab omni accidente, eo quod esse substantiale, ut sic, nullam connexionem necessariam habet cum esse accidentali ; alioquin omnis substantia esset accidenti subjecta. — 2° modo, substantia *non potest separari* ab *omni* accidente, quia non a *propria passione* propter *connexionem necessariam* quæ est inter subjectum et propriam passionem, *non propter hoc quod subjectum dependet a passione.* »

(2) *QQ. DD. de Anima*, a. XII, ad 7.

(3) *De Ente et Essentia*, c. VII.

(4) I-II, q. LI, a. 1, c.

sent un organe approprié et un milieu physique déterminé. — 3° Il y a les accidents dont la substance est le sujet, mais nullement le principe : « *Respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum ; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum* (1). » Par exemple, le mouvement d'un projectile, la température de l'eau à 100°, etc., etc.

De ces trois sortes d'accidents, les premiers sont *inséparables* de la substance et à ce titre revendiquent tout particulièrement le nom de *propriétés ;* nous les appellerons *propriétés de premier ordre ;* — les seconds en sont généralement *séparables* ; il prennent néanmoins le nom de propriétés, mais ce n'est que dans un sens moins rigoureux ; nous les appellerons *propriétés de second ordre* (2) ; — les troisièmes sont, *a fortiori*,

(1) Ia Pars, q. LXXVII, a. 6, c.

(2) Ne pouvant entrer ici dans d'autres explications, citons en note ces lignes si précises de *Jean de Saint-Thomas* (Lisbonne, 1589-1644), l'un des grands scolastiques qui ont traité avec profondeur la question de la propriété et de l'accident.

« Porphyrius quatuor *proprii* acceptiones posuit, et ipsa divisione videtur unumquodque definisse. Dividitur enim *proprium*, quatuor modis : — 1° dicitur *proprium*, quod convenit *soli* speciei, sed non *omni* ejus individuo, ut esse medicum homini ; — 2° quod convenit *omni* individuo, sed non *soli* speciei, ut homini esse bipedem ; — 3° quod convenit *soli* speciei et *omni* individuo, ut homini in senectute canescere ; — 4° quod est *maxime proprium*, quod convenit *soli* speciei, et *omni* individuo et *semper*, ut homini esse risibilem. Et est *maxime proprium*, quia plene convertitur cum suo subjecto... »

« Arguitur contra definitionem *proprii* 4° modo. Illa particula *semper* non convenit omnibus propriis passionibus, ergo male ponitur. Antecedens probatur : Potest Deus separare propriam passionem a subjecto, sicut quantitatem a corpore in Eucharistia, vel sine illa subjectum conservare, ut solem sine luce ; imo *naturaliter potest impediri propria passio*, ut motus deorsum in lapide, *potentiæ sensitivæ* in animali, quæ tamen ab anima dimanant.

« Resp. : Licet *omnes propriæ* passiones dimanent a subjecto et connectantur ei, sed non omnes EODEM MODO. — Quædam enim dimanant *absolute* et *sine ulla alia dependentia* quam a subjecto a quo dimanant, ut intellectus ab homine, et lux a sole. — Aliæ dimanant *supposito aliquo statu* connaturali, ut lapidi convenit quiescere, non *absolute*, sed *in centro*, nec moveri *absolute*, sed *extra centrum ;* et animali habere potentias sensitivas *supposito temperamento organi...* Dicimus ergo *has proprias passiones* impediri posse *ab extrinseco*, quia non dimanant a subjecto *absolute*, sed *supposito aliquo statu*. — Primæ vero, quæ *absolute* dimanant a subjecto, eo posito non possunt impediri naturaliter. » (*Cursus philosophicus*, t. I, pp. 379, 384, éd. VIVES.)

Citons encore ces deux textes si formels de saint Thomas : « *Potentiæ sensitivæ non sunt de essentia animæ, sed sunt* PROPRIETATES *naturales... Destructo corpore, destruuntur potentiæ sensitivæ, sed remanent in anima sicut in principio..., non quia actu sunt in ipsa, sed quia anima separata (a corpore) est* TALIS VIRTUTIS, UT SI UNIATUR CORPORI, ITERUM POTEST CAUSARE HAS POTENTIAS IN CORPORE, SICUT ET VITAM. » QQ. DD. *De Anima*, a. XIX, c. et ad. 1m et 2m — « *Hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non remanere, non sunt proprietates* SOLIUS *animæ*, SED CONJUNCTI. » (Ia Pars, q. LXXVII, a. 8, ad. 2m).

séparables de la substance, ils ne prennent jamais le nom de propriétés.

Pour quelles raisons les *propriétés de premier ordre* sont-elles inséparables de la susbtance? — Précisément parce que la même substance n'en est pas seulement le sujet, mais encore le principe *complet, total, unique. Sunt in sola et a sola substantia.*

C'est une loi générale de la nature que l'effet est inséparable de sa cause *totale ;* le conséquent, de son antécédent *total.* Cette loi est la base même de toute induction scientifique : *posita causa, ponitur effectus,* poser la cause, c'est poser l'effet ; poser l'antécédent, c'est poser le conséquent. Or produire une substance qui est le principe *total* de certaines propriétés, c'est poser la cause *totale* de ces propriétés ; c'est donc, indirectement, les produire elles-mêmes.

Pour la même raison, la durée et l'invariabilité de cette substance entraînent la durée et l'invariabilité de ces mêmes propriétés. — Pour la même raison encore, ces propriétés ne peuvent cesser d'exister que par la cessation de la substance qui les produit : *sublata causa, tollitur effectus,* pour supprimer l'effet, il faut supprimer la cause.

Ce n'est donc pas douteux, le sort des propriétés dont il s'agit est lié au sort de la substance et réciproquement, elles naissent ensemble et périssent ensemble. — Il ne s'ensuit pas cependant, notons-le, que la substance *dépende* jamais de ses propriétés ; non, elle n'a avec elles, tout au plus, qu'une *connexion* nécessaire, connexion qui tient du reste à sa perfection même, à sa noblesse ; car elle ne peut exister sans rayonner plus ou moins autour d'elle et sans se créer pour ainsi dire une escorte en rapport avec sa dignité.

C'est donc incontestable : l'apparition ou la disparition des *propriétés de premier ordre* suppose logiquement la production ou la destruction de la substance à laquelle elles appartiennent.

Il en va tout autrement quand il s'agit des *propriétés de second ordre ;* propriétés et substance ne sont pas alors *toujours inséparables.* — Pourquoi ? — Parce que la substance, qui est le sujet de ces propriétés, n'en est pas en même temps la cause *totale,* mais seulement la cause *partielle,* et donc insuffisante. Il est aisé de s'en rendre compte.

Poser la cause *partielle*, ce n'est pas poser *toutes* les conditions nécessaires à la production de l'effet ; l'effet ne peut se produire que si la cause partielle est complétée par le concours d'une autre cause ; le germe ne se développe dans le sillon que si la force vitale, cause *partielle* intérieure, est complétée par les agents physico-chimiques ambiants : suc, humidité, chaleur, etc. ; pour faire explosion, la poudre attend l'étincelle. Quand donc la substance n'est que la cause *partielle* de ses propriétés, elle peut, généralement parlant, être produite, elle peut exister séparée de ces mêmes propriétés. — Ces propriétés ont pour cause totale et adéquate non une *seule*, mais *plusieurs* substances plus ou moins étroitement *associées*, et elles ne peuvent être produites que grâce à cette sorte d'association : *c'est cette association qui, formée, les fait naître, — qui, dissoute, les fait disparaître*. Ainsi, par exemple, naissent et disparaissent une foule d'actes immanents : vision et audition, imagination et pensée, volition et sentiment, sans que naissent et disparaissent les facultés qui en sont les principes ; ainsi ces facultés elles-mêmes, du moins un grand nombre de celles qui sont organiques, peuvent cesser d'exister sans que cessent d'exister les substances auxquelles elles appartiennent. Or, ces actes immanents et leurs facultés correspondantes sont de *vraies propriétés de second ordre*, quoique de différente nature (1). — *Il ne suffit donc pas de constater un changement de propriétés pour pouvoir conclure à un changement de substance ; il faut savoir, de plus, quel rapport il y a entre la substance et ces propriétés, il faut savoir si la substance en est le siège unique et surtout l'unique principe.*

La raison profonde (2) de ces trois sortes d'accidents et de

(1 « Ad I^am speciem *qualitatis*... reducuntur omnes *actus immanentes*. » JOANNES A S. THOMA, t. I, p. 532, éd. VIVÈS. « *Actus immanentes* sunt *formaliter qualitates* et virtualiter actiones. » (*Loc. cit.*, t. II, p. 273.). — « Operatio immanens, *ut sic*..., ponitur in categoria *qualitatis*. » BILLOT, S. J., *De Trinitate* p. 16.)

2 « Profundiorem hujus divisionis causam elicio ex I-II, q. x, a. 1, ad 2um, sc., ideo aliqua accidentia oriuntur ex principiis essentialibus *inseparabiliter* secundum actum completum, — aliqua autem *separabiliter* secundum actum completum, et *inseparabiliter* secundum aptitudinem, quia illa sequuntur re. *actualitatem*, ista vero *potentialitatem*. Quod sic intelligo : unumquodque agi[1] secundum quod est *actu*, patitur vero secundum quod est in *potentia* ; ex suffi-

leur différence d'origine, — la raison dernière de *l'invariabilité* et de *l'inséparabilité* des uns, de la *variabilité* et de la *séparabilité* des autres, c'est dans la nature même des substances créées et dans la limitation de leur essence qu'il faut les chercher. — Dieu seul, au sommet des êtres, est ACTE PUR, sans mélange de passivité; seul Il est tout l'Être, donnant toujours et ne recevant jamais ; seul Il est immuable, parce qu'Il est la Plénitude absolue. Par contre, toute substance créée est *bornée* dans son essence, est mêlée d'*acte* et de *potentialité*, est active et passive ; passive, elle reçoit, elle est sujet de propriétés ou d'accidents ; active, elle en est principe, principe *total* des uns, *partiel* des autres. Elle est donc susceptible d'évolution et de progrès, à condition toutefois de n'être pas *solitaire*. Isolée de tout, à supposer qu'elle pût exister, elle serait condamnée à une immobilité stérile, à une perpétuelle indigence. Pour être à même d'agir, de produire, de se transformer, de s'enrichir, un seul mot dit tout : il lui faut l'*association*. L'association avec d'autres substances et d'autres agents, l'union de ses forces avec d'autres forces, voilà ce qui lui permettra de développer toutes ses virtualités. C'est dans et par des associations multiples qu'elle manifestera toutes les transformations dont elle est susceptible, qu'elle produira tous les effets dont son activité est capable, qu'elle jouera dans la nature tous les rôles auxquels son essence la prépare. Telle est la condition des substances vivantes ; telle est aussi celle des substances inorganiques.

Est-ce là une création de l'esprit, une fiction de poète ? Est-ce là exagérer la nécessité et les avantages de l'*association ?* Nullement ; c'est affirmer la dépendance réciproque qui enlace tous les êtres, c'est affirmer leur *solidarité* universelle.

ciente rei actualitate procedit quod accidens in se *complete* producat, et per oppositum ex insufficiente actualitate provenit quod res habeat in se accidens secundum *aptitudinem tantum*. » (CAJETANUS, *in Opusc. de Ente et Essentia*, c. VII, quæstio XVII.)

IV. — APPLICATION DE CES NOTIONS ONTOLOGIQUES AU MIXTE ET A L'AGRÉGAT : MIXTE PHYSIQUE ET MIXTE MÉTAPHYSIQUE.

Cette théorie des *rapports* de la substance avec ses propriétés, — théorie que nous avons dû rappeler avec quelques développements, car elle commande la solution du problème qui nous occupe, — il s'agit maintenant d'en faire l'application aux transformations du monde inorganique ; il s'agit de savoir si les philosophes qui voient dans certaines de ces transformations des changements *substantiels* appuient leur sentiment sur des preuves vraiment solides, vraiment convaincantes.

Ces preuves, les philosophes, dont nous parlons, prétendent les tirer des différences expérimentales qui existent entre les simples agrégats et les mixtes, et que nous avons déjà indiquées, savoir, la « métamorphose des propriétés », — « l'homogénéité des composés » — et les « lois spéciales qui président aux réactions chimiques ».

Or, ces différences expérimentales entre les mixtes et les agrégats sont-elles aussi tranchées, aussi profondes qu'on veut bien le dire? Sont-elles surtout, au point de vue métaphysique, de nature à établir entre ces deux sortes de composés une opposition aussi radicale qu'entre un changement accidentel et un changement substantiel?

Nous ne le pensons pas.

Pour éviter les malentendus, définissons d'abord l'*agrégat* et le *mixte,* le mixte *physique* et le mixte *métaphysique.*

Nous appelons *agrégat* tout composé dans lequel une observation imparfaite croit voir un seul corps *homogène,* mais dans lequel une observation plus complète reconnaît des particules *hétérogènes.* Que ces particules soient seulement juxtaposées, ou qu'elles soient en outre plus ou moins altérées, peu importe. Dès lors qu'elles conservent leur *individualité substantielle,* nous disons qu'il y a *agrégat.* Tels sont, par exemple, le granit, la poudre, etc.

Nous appelons *mixte,* au contraire, tout composé dans la formation duquel deux ou plusieurs corps perdent leur *individualité substantielle,* et se transforment en une *seule* substance, en

un *seul* corps nouveau, homogène et doué de propriétés spécifiquement différentes. Mais cela demande explication.

Dans un mixte et dans un agrégat on doit distinguer *deux* éléments : l'un *physique,* l'autre *métaphysique.* Entre ces deux éléments la différence est énorme, c'est la même différence qu'entre la substance et l'accident, qu'entre l'étendu et l'inétendu, qu'entre le sensible et le suprasensible. De là cette conséquence :

Pour un physicien qui sait et qui veut rester physicien, le corps est un *tout,* étendu, homogène, divisible, doué de propriétés sensibles. A ses yeux, plusieurs corps hétérogènes, en s'unissant, forment un *mixte,* lorsque le nouveau composé, soumis aux méthodes d'observation physique (microscope, règle des phases, etc.), apparaît *homogène* et présente des propriétés irréductibles à celles de ses éléments. Au contraire, plusieurs corps forment un *agrégat,* lorsque le nouveau composé, examiné de la même manière, apparaît *hétérogène* et ne présente pas des propriétés irréductibles à celles des corps mélangés.

Pour un métaphysicien, le corps est aussi un *tout,* étendu, homogène, divisible, doué de qualités sensibles, mais il n'est pas que cela. Pénétrant dans ce corps plus loin que le physicien, le métaphysicien en veut connaître la nature intime, la *substance,* cette réalité première, composée de matière et de forme, réalité inétendue et principe d'étendue, source ultrasensible de qualités sensibles, support unique de propriétés multiples. Ce qu'il considère dans un corps nouveau, formé par l'union de corps différents, ce ne sont pas seulement les modifications qu'éprouvent ces corps dans leurs propriétés *sensibles,* densité, volume, couleur, odeur, etc., il cherche surtout à savoir si leurs substances ont été transformées en *une substance nouvelle,* ou bien si elles sont simplement unies, juxtaposées. Il examine donc, lui aussi, le nouveau composé, et si par l'emploi de ses procédés propres, — procédés qui, loin de négliger les constatations du physicien doivent au contraire les mettre à profit, — il découvre une *seule* substance dans ce composé, il le classe parmi les *mixtes ;* s'il y découvre *diverses* substances, il le classe parmi les *agrégats.*

Les agrégats et les mixtes désignent donc des choses bien différentes, selon qu'ils sont considérés au point de vue *physique*, ou au point de vue *métaphysique*, selon qu'ils sont définis par le savant ou par le philosophe.

Jusqu'où va cette différence? Va-t-elle jusqu'à la séparation?

Sur ce point, nous sommes en désaccord complet avec nos adversaires.

Un même composé peut-il en même temps, sous divers aspects, être un mixte et un agrégat, un mixte par son élément *physique*, et un agrégat par son élément *métaphysique*? Peut-il présenter, au point de vue expérimental, les caractères d'un mixte, et en même temps présenter, au point de vue ontologique, les caractères d'un agrégat?

— Non, jamais, répondent nos contradicteurs. Tout mixte physique est nécessairement un mixte métaphysique. Présenter les caractères du premier c'est nécessairement présenter les caractères du second.

Il y a toutefois divergence entre nos contradicteurs au sujet de certains mélanges. Les uns, à la suite de la plupart des scolastiques, considèrent comme de vrais mixtes certains mélanges, tels que l'eau et le vin, l'eau et l'alcool, l'eau et le sucre, etc.; ce sont, disent-ils, des mixtes aussi réels que les combinaisons d'hydrogène et d'oxygène, de chlore et de sodium, et qui impliquent au même titre la transformation substantielle de leurs éléments. — Les autres, au contraire, refusent aux mélanges, quels qu'ils soient, le caractère de mixte; le *seul* vrai mixte, disent-ils, c'est le mixte chimique, c'est la combinaison ; celui-là *seul* comporte une transformation substantielle. Les mélanges d'eau et de vin, de sucre, ou d'alcool, etc., ne sont, malgré les apparences, que des *agrégats*, dans lesquels chaque élément conserve toujours son être substantiel et ses propriétés.

Tout autre est notre manière de voir. Avec les premiers et contre les seconds, nous regarderions sans trop de difficulté, comme de vrais mixtes *physiques*, — tels que nous les avons définis, — non seulement les combinaisons, mais encore plusieurs mélanges, par exemple, ceux qui viennent d'être indiqués, l'eau et le vin, l'eau et l'alcool ou le sucre ; et la raison, c'est que ces

mélanges présentent des propriétés différentes de celles de leurs éléments et que, surtout, examinés au microscope et d'après la *règle des phases,* ils n'accusent aucune *hétérogénéité sensible.* — Mais, contre les premiers et contre les seconds, nous ne pensons pas que dans les minéraux aucun mixte *physique* soit en même temps un mixte *métaphysique.* Aucun mixte minéral n'implique, selon nous, un changement substantiel, au sens ontologique du mot. Tout mixte minéral, mélange ou combinaison, est un simple *agrégat* de substances, plus ou moins altérées, plus ou moins unifiées dans leurs propriétés sensibles, mais gardant toujours leur individualité respective.

— N'est-ce pas là une contradiction ?

— Non, ce n'est pas là une contradiction. Quand le physicien affirme que dans un composé il y a mixtion et homogénéité, son affirmation ne porte que sur des propriétés sensibles, que sur une homogénéité sensible ; par cette affirmation, le physicien ne prétend rien dire sur la nature intime du composé ; il s'abstient même, par méthode, de chercher à savoir si dans un composé les substances composantes persistent ou si elles deviennent une *autre* substance ; il reconnaît que cette question relève de la philosophie. C'est au philosophe, en effet, de juger si un mixte *physique* est doublé d'un mixte *métaphysique,* si l'homogénéité qualitative que constate le physicien se résout ou ne se résout pas en une hétérogénéité ontologique et substantielle.

La raison étant ici impuissante à rien décider par elle seule, il faut évidemment interroger l'expérience.

Que disent donc les faits ? Les faits sont aujourd'hui nombreux et incontestables qui font de la chimie une province de la physique, — qui réduisent les combinaisons à des composés de *même genre* qu'une foule de mélanges, — qui ont fini par imposer aux « esprits les plus rebelles la grande pensée de Henri Sainte-Claire-Deville : *Il n'y a pas de mécanique chimique distincte de la mécanique physique, tous les changements d'état physique ou de constitution chimique dépendent des mêmes lois générales* (1). »

Nous allons rappeler quelques-uns de ces faits, non pour éta-

(1) P. Duhem : *Thermodynamique et chimie,* n° 95, Paris, Hermann, 1902.

blir une proposition d'ordre scientifique, mais pour donner à notre discussion métaphysique une base expérimentale. Nous essayerons ensuite de montrer par là à nos adversaires combien leurs arguments en faveur de la transformation substantielle dans les minéraux sont loin d'être concluants.

Quelques exemples ramenant la chimie à la physique.

1° *Décomposition* et *reconstitution* de l'eau.

« A 1200° ou 1500°, la vapeur d'eau *se décompose* partiellement en oxygène et en hydrogène ; et ce qui caractérise cette décomposition spéciale que Deville appelle *dissociation*, c'est que, vient-on à chauffer un peu plus, on met en liberté une proportion plus forte des gaz composants ; vient-on à refroidir légèrement, il y a *recombinaison* de ces gaz et formation de vapeur d'eau ; la composition du mélange gazeux suit exactement, dans un sens ou dans l'autre, les oscillations de la température (1). »

Elle suit aussi les oscillations de la pression.

« A une température donnée et suffisamment élevée, un état d'équilibre chimique est établi au sein d'un mélange d'oxygène, d'hydrogène et de vapeur d'eau ; sans changer la température, *élevons* quelque peu la *pression*, une certaine quantité d'oxygène et d'hydrogène *se combine*... Si, sans changer la température, nous avions quelque peu *abaissé* la *pression*, une certaine quantité de vapeur d'eau se serait *décomposée* (2). »

2° *Décomposition* et *reconstitution* du carbonate de chaux.

« Chauffé à 860° dans un espace clos, le carbonate de chaux *se décompose* partiellement en chaux vive et en gaz acide carbonique ; la décomposition s'arrête lorsque l'acide carbonique, mis en liberté, exerce sur le carbonate non décomposé une pression de 85 millimètres. Si on enlève une partie de l'acide carbonique, la *décomposition* recommence ; elle s'arrête de nouveau quand la tension du gaz a repris la valeur de 85 millimètres... Si l'on porte le carbonate de chaux à 1040°, une plus grande quantité de carbonate est *décomposée*, mais la décomposition est encore limitée ; elle cesse dès que le gaz acide carbonique

(1) Bernard Brunhes : *Les Sciences physiques et chimiques*, article paru dans *Un Siècle*, IIe partie, p. 464, H. Oudin, Paris.

(2) Duhem : *Revue de Philosophie*, juin 1901, p. 462.

mis en liberté a acquis une tension de 520 millimètres. Si on laisse ensuite la *température s'abaisser* lentement, l'acide carbonique *se recombine* avec la chaux (1). »

Voilà quatre réactions essentiellement chimiques; inutile d'en apporter d'autres.

Or, même à première vue, n'est-elle pas vraiment frappante la ressemblance de ces réactions avec les phénomènes physiques? Donnons la parole à des physiciens et à des chimistes qui en même temps sont des penseurs.

« En créant la chimie des hautes températures, Deville et ses élèves Debray, Troost et Hautefeuille, renversaient la barrière entre la physique et la chimie (2). »

« Toute barrière est tombée entre la physique et la chimie (3). »

« Avec H. Debray, les disciples de Sainte-Claire-Deville s'attachèrent à l'étude des équilibres chimiques, et bientôt, grâce aux découvertes des Troost, des Hautefeuille, des Isambert, des Gernez, des Ditte, *il fut avéré* que les *réactions chimiques les mieux caractérisées,...* donnent lieu à des phénomènes d'équilibre dont les *lois sont identiques aux lois des changements d'état physique, aux lois de la fusion, de la vaporisation* (4). » — « *Tous* ces caractères (de la réaction chimique) ne se retrouvent-ils pas dans une *foule de transformations* dont l'étude, délaissée du chimiste, est abandonnée au *physicien, dans la dissolution d'un sel dans l'eau, dans le changement du phosphore blanc en phosphore rouge, dans la fusion de la glace, dans la vaporisation de l'eau* (5)? »

Ainsi donc, il est scientifiquement prouvé qu'au point de vue *expérimental* « toute barrière est bien tombée entre la physique et la chimie », — que ces deux sciences ne doivent en former désormais qu'une *seule* ; il est prouvé que les combinaisons et certains mélanges, comme les dissolutions, sont bien réellement, tou-

(1) Troost : *Traité de chimie*, p. 27.

(2) Bernard Brunhes : *loc. cit.*, p. 464.

(3) A. de Lapparent : *Discours d'ouverture* au Congrès international des catholiques, tenu à Munich, 1900.

(4) P. Duhem : *loc. cit.*, p. 458.

(5) Id., *ibid.*, p. 455. — Voir aussi du même auteur : *Thermodynamique et chimie*, notamment 4e leçon.

jours au point de vue *expérimental,* des composés ou des mixtes de *même genre,* ayant les mêmes caractères essentiels, et dépendant des mêmes lois générales.

Nous pouvons maintenant considérer les mixtes au point de vue *métaphysique* et nous demander *s'ils impliquent un changement substantiel,* s'ils sont *plusieurs* substances devenues une *seule* substance?

Des trois arguments que font valoir d'ordinaire ceux qui le soutiennent, *aucun* ne nous paraît *démonstratif,* pas même le premier, celui qu'ils tirent de la « métamorphose des propriétés ». Comme on lui attribue une importance exceptionnelle, nous lui consacrerons deux paragraphes, et nous en montrerons la non-valeur en examinant ce changement de propriétés : 1° dans sa *nature ;* 2° dans ses *causes.* Un troisième et dernier paragraphe fera voir brièvement que l' « homogénéité » et la « stabilité » des mixtes, ainsi que les « lois spéciales » qui régissent les combinaisons sont également des preuves insuffisantes.

(A suivre.)

A. CHAROUSSET.

JOUFFROY INCONNU[1]

Il est des figures qu'on dirait achevées par la mort. Comme si la vie, par les successives retouches de l'âge, n'en avait fait que des esquisses, la mort vient qui arrête lignes et reliefs. Pour d'autres, elle ne fait, elle aussi, que pousser l'ébauche. Il lui faut, pour fixer à jamais l'image, la collaboration du maître modeleur qu'est le temps. On croyait connaître Jouffroy, au lendemain de ses obsèques, quand on engageait sur son œuvre et sa personne de si déplorables controverses. On l'ignorait pourtant ; du moins ignorait-on de lui tout un aspect moral.

Rien n'en fut révélé dans la notice, écrite peu après par son ami Damiron, en tête des *Nouveaux Mélanges*. On l'eût deviné plutôt d'après certains portraits, déjà vieux (2), dessinés par Sainte-Beuve, qui, selon sa méthode, avait « fait poser » devant lui le modèle, le « retournant », l' « interrogeant à loisir ». C'est que Sainte-Beuve avait eu communication, par Dubois sans doute, de la correspondance, si « active d'idées et d'épanchements », mise au jour l'an passé par M. Adolphe Lair. Certaines vives échappées d'imagination philosophique y avaient frappé le maître critique, et aussi des élans de sentiment, des retours de désir vers la montagne natale, enfin un besoin de peindre et une aptitude aux grands tableaux naturels. Et il s'était demandé si le raisonneur lucide, le psychologue précis ne cachait pas « quelques portions pittoresques ou passionnées ». Il avait cru saisir « l'ennui de l'âme sous cette logique ». Il regrettait la victoire de volonté par où fut effacée « l'imagina-

(1) A l'occasion de deux publications récentes : *Correspondance de Théodore Jouffroy*, avec une *Etude sur Jouffroy*, par Adolphe Lair ; et *Cousin, Jouffroy, Damiron*, par Paul Dubois, *Souvenirs*, publiés par Adolphe Lair. Paris, Perrin.

(2) *Portraits littéraires*, t. I, article daté de décembre 1833.

tion platonique qui prêtait sa couleur aux objets et baignait à son gré les horizons ». Rude sacrifice, écrivait-il. Une souffrance lui semblait se lire dans le regard du philosophe, qu'il appelait un exilé.

Sainte-Beuve avait beaucoup pénétré du Jouffroy intime que Dubois et Damiron étaient à peu près seuls à connaître. Mais quelque chose lui avait échappé de cette nature profonde, réservée et comme jalouse de son secret. Il y avait entrevu le rêve prêt à donner des ailes à la métaphysique ; il avait démêlé dans la gravité du penseur, contraint par une discipline étroite, la tristesse d'un génie captif. Et cherchant un « refuge brillant » à ses facultés sans emploi, il lui avait suggéré d'écrire un roman (1) ; — un roman où verdoieraient des « pâturages inclinés », où des hommes « des hautes terres » vivraient selon d'antiques mœurs ; un roman où il y aurait de l'amour et de l'amitié, et dont le héros « flotterait de la passion à la philosophie », où une lutte s'engagerait pour le devoir et où le devoir triompherait au prix de sacrifices sans éclat et de larmes silencieuses ; un roman triste enfin, où de « pâles et vides intervalles s'étendraient... jusqu'au sein des vertes années ». Bref, Sainte-Beuve avait bien découvert dans le philosophe le paysagiste, le poète, l'homme d'imagination vive, capable de création, mais il ne l'avait aperçu que « mélancolique » ; en quoi il avait eu de lui une vision incomplète. Les souvenirs de Dubois, si Dubois lui avait lu autre chose que le récit de son séjour en 1820 dans la maison en deuil des Pontets, surtout les lettres à Damiron, lui eussent révélé un Jouffroy différent à certaines heures : celui en qui se retrouvait la gaieté, la « gausse » du *Comtois*.

Ce Jouffroy, la publication de M. Adolphe Lair nous l'a fait connaître, corrigeant l'image consacrée, d'une retouche qui vaut qu'on la signale. C'est ce que nous allons essayer, en nous gardant toutefois de négliger ce qui subsiste de l'ancien portrait, ce qui en est vérifié et comme rafraîchi. Il ne sera pas indifférent à personne de trouver confirmé par un billet intime ou le récit d'un ami ce que nous croyions savoir sur le caractère

(1) A vrai dire, Jouffroy en avait eu la pensée. V. *Correspondance*, p. 20. Lettre à Damiron, avril 1818.

du philosophe, sur le degré de chaleur cordiale que cachaient ses dehors froids. Mais on prisera plus encore les renseignements inédits qui nous viendront sur sa vocation, son aptitude, si tôt annoncée de psychologue, sur sa vie d'élève et de maître, et sur les vicissitudes de son sentiment religieux.

I

N'exagérons rien ; n'allons pas faire de Jouffroy un gai. Sous les saillies que Dubois nomme « ses enfances », son fond demeure, et ce fond, sa correspondance l'atteste, c'est la gravité. Nous en fallait-il un nouveau témoignage ?

Il avait vingt-six ans lorqu'il écrivait à Damiron : « Nous voilà vieux.., vieux d'une vieillesse qui n'est point venue peu à peu, mais subitement, d'une vieillesse que rien n'avait préparée et qui nous a surpris, désarmés et sans force contre elle. » Il en accusait des deuils récents, des responsabilités lourdes, échues avant le temps, de durs contacts... La mort de son père avait, en effet brusqué son initiation aux hommes et aux affaires, et il s'en sentait meurtri. Mais longtemps auparavant, il avait parlé de son « âme épuisée (1) ». Une de ses lettres peint avec un charme délicat son existence à ce cinquième de la rue de l'Odéon où il « débagagea » au sortir de l'École normale : un bon feu dans une petite chambre bien close, et, tandis que les fenêtres « crient sous l'effort » du vent, une causerie avec « le foyer pétillant », et aussi, selon les conseils du curé de son village, une prière « pour ceux qui ont bâti des maisons (2) ». Il ne fait pas que rêver et prier en poète ; il travaille. Il professe à cette École qu'il vient de quitter, et au collège Bourbon ; il discute philosophie avec Victor Cousin, qui est parfois son commensal au restaurant à trente sous, et ces débats « à perdre haleine », continués dans la rue, font se retourner les passants. Nulle passion ne le trouble, ses semaines et ses mois sont assez remplis par des « goûts paisibles » et des « plaisirs tranquilles ». « L'uniformité qui engendre l'habitude, et l'habitude qui rend

(1) Lettre du 20 janvier 1820 à X***. *Correspondance*, p. 287.
(2) Lettre à Perreau, mars 1818. *Ibid.*, p. 192.

supportable l'uniformité », voilà son lot présent; il s'en contente. Cela durera-t-il? Il se le demande, mais en ajoutant : « Peu m'importe... j'ai placé mon but hors du bonheur. » Mot de spiritualisme vaillant. On admire la haute et rare tenue de cette jeunesse recueillie, laborieuse et chaste. On se plaît à supposer heureux qui donna un tel exemple, et l'on pense qu'il dut l'être, précisément pour avoir placé son ambition hors et au-dessus du bonheur. Il ne l'était pas cependant.

Il ne disait pas juste, pour lui du moins, quand il parlait des « spéculations philosophiques, monde de liberté et de paix ». Il philosophait avec angoisse. Ollé-Laprune, dans son suprême et beau livre, a montré comment, sans relâche, le problème de la destinée le hanta. Détaché du christianisme avec déchirement, toute sa vie fut un effort pour ressaisir par la raison les certitudes où se repose le croyant. « Après quinze ans d'inquiètes méditations sur l'énigme de la destinée humaine...», disait-il à l'ouverture de son cours de morale (1). Il ajoutait : « Une fois cette idée venue, elle ne peut plus périr ; on peut s'en distraire, il est vrai ; mais s'en défaire, jamais. » Ce fut le souci de l'au-delà qui fit de lui un philosophe. Ne pouvant, sur un tel sujet, supporter l'incertitude, il résolut « d'y consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et sa vie, s'il le fallait ». C'est par ce chemin qu'il vint à la philosophie. Cela, nous le savions; lui-même l'avait publiquement déclaré (2). Ses lettres le confirment. Il suggérait au plus intime confident de sa pensée (3) les sollicitudes supérieures que l'imposante nature de son Jura lui faisait plus instantes (4), mais dont Paris ne le divertissait pas.

A vrai dire, il gardait dans ses yeux au bleu profond l'horizon de ses montagnes, et les grands spectacles au milieu desquels il avait vécu son enfance l'avaient marqué à jamais d'une disposition contemplative, comme ce pâtre qu'il rencontra un jour sur le sommet de la Dôle, immobile et muet, les bras croi-

(1) En 1830. V. *Du Problème de la Destinée humaine*, *Mélanges philosophiques*, p. 342.
(2) *Nouveaux Mélanges philosophiques*, p. 85.
(3) Damiron.
(4) *Mélanges philosophiques*, p. 313.

sés, appuyé sur son bâton. Mais si présent que lui fût son pays par l'empreinte reçue et la vivacité du souvenir, et précisément à cause de cette continuelle et incomplète présence, il en avait le regret constant, et cette nostalgie lui était une autre souffrance. Il souhaitait de pouvoir s'évader de cette « ville de fumée et de boue », de ce Paris qui « n'est pas une patrie ». Il aspirait au jour où il se reverrait « à cheval sur le feu du foyer paternel ». Il s'écriait, non toujours sans emphase, mais d'un accent sincère : « O mon pays... Quand vous reverrai-je ? » Et, s'adressant à un ami : « Qui vous dira la fraîcheur de nos fontaines, la modeste rougeur de nos fraises ? Qui vous dira les murmures et les balancements de nos sapins... et l'hiver, dans la tempête, les tourbillons de neige soulevés, les chemins disparus sous de nouvelles montagnes... (1) ? »

Nous avons parlé de gravité ; c'est tristesse qu'il faut dire, et une tristesse qui volontiers larmoie. Il proteste qu'il « abhorre » la sensibilité ; il la dédaigne comme indigne d'un penseur : « Savez-vous que je méprise profondément cette sensibilité si variable, tantôt froide, tantôt chaude, passionnée ou muette sans raison, bondissante ou tranquille sans motif... » Vienne pourtant une bouffée de printemps, et voilà sa philosophie en déroute : « Quelle mauvaise saison !... Que j'aimerais mieux faire un roman qu'un cours !... Des deux forces qui se disputent continuellement la vie, l'une est presque vaincue en moi ; ma volonté laisse tout échapper (2). »

Il y a, dans ce qu'on appellerait aujourd'hui cette *émotivité*, quelque chose de maladif. On voit, çà et là, dans les lettres du jeune maître de conférences, s'annoncer la phthisie qui doit emporter le philosophe en pleine autorité et en pleine gloire, à quarante six ans : « Le corps languit et s'use, écrit-il à un correspondant inconnu, et l'âme succombe elle-même par la faiblesse du corps... » ; et peu après, à Béchet : « Oui, j'étouffe, ce grand pays n'est point assez large pour moi... l'air me rend malade... et le travail de deux cours m'achève... » Bientôt il faudra qu'il se « répare », en se faisant « laboureur pour douze mois ».

(1) *Correspondance*, passim.
(2) *Ibid.*

On démêle aussi de la *littérature,* dans son cas. L'ambiance romantique l'a marqué. Il aime Jean-Jacques et ne s'en cache point ; il va jusqu'à batailler pour lui : « Je me suis disputé ce matin avec Plagniol sur Rousseau, il ne l'a pas lu et il soutient qu'il professe une morale abominable. Je n'ai pas pu lui faire entendre qu'on ne peut en conscience juger un homme sans l'avoir lu (1) ». Il se flatte en même temps de recruter des prosélytes au romantisme, mais se plaint que « peu d'âmes le sentent ». C'est en 1817 qu'il exprime ce regret. Son ami Dubois nous attestera pourtant qu'alors l'*Émile,* la profession de foi du *Vicaire Savoyard,* la *Nouvelle Héloïse,* et les *Confessions* étaient dans toutes les mains, et il nous montrera « les jeunes âmes brûlant du feu intérieur qui dévorait celle du solitaire de Montmorency et d'Ermenonville (2) ». Jouffroy était de ces fervents. Sa sensibilité native l'y avait prédisposé, et un milieu vibrant à l'excès ne pouvait qu'aggraver ce que nous avons remarqué de morbide en cette sensibilité. Il n'évitait pas toujours l'emphase dans sa façon de déclarer ses amitiés, non plus, nous l'avons vu, que dans celle de regretter son village : « Si vous saviez où et quand je l'ai reçue (votre lettre)... Auprès de ce piano où vous avez passé de si doux moments... On venait de toucher votre air : *Le bonheur que l'on espère...* Tout ne parlait-il pas de vous à mon cœur ?... Ainsi, mettez-vous à ma place et dites-moi pourquoi je n'ai pas fondu en larmes en la lisant (3). » Ses larmes, nous le savons, coulaient souvent. Elles mouillèrent les « corridors solitaires » de l'École, certain jour de rentrée où le jeune Comtois, promu maître, mais veuf de ses amis, médita de quitter « ce lieu si cher et si funeste ». Reconnaissons le langage du temps, mais, sous l'artificiel du style, sachons distinguer la sincérité de l'accent. Les pleurs de Jouffroy sont de vrais pleurs, bien qu'à la mode de son époque. Foncièrement, il était mélancolique. Le mot même, on l'a observé, revenait sans cesse involontairement

(1) Lettre à Damiron, *Correspondance*, p. 110.

(2) *Cousin, Jouffroy, Damiron.* — Pour être rigoureusement exact, observons que Dubois parle de l'année 1812. Mais cette ferveur n'était pas tombée cinq ans après.

(3) A Paul Dubois, *Correspondance*, p. 321-382.

sous sa plume. Il se plaisait à dénoncer l'illusion de la recherche du bonheur : « La vie est triste, c'est ma maxime, vous le savez (1). »

II

Mais cette sentence d'un pessimisme banal, encore qu'il prétende se l'approprier, — « *ma* maxime », — ne l'exprime pas tout entier. M. Adolphe Lair voit son originalité dans un « mélange de mélancolie intense et de franche et naturelle gaieté ». Et il nous avertit que nous ne comprendrons pas ses lettres, si nous ne savons ce qu'il y avait en lui « de fantaisie et de verve railleuse. « Raillerie de la réalité, du monde et de soi », Dubois exagère à dire que c'est ce qui « domine dans cette profonde et belle intelligence ». Du moins fausse-t-on cette physionomie de philosophe, si on ne la détend d'un sourire.

C'est parfois d'un éclat de rire qu'il faut la détendre, car sa gaieté fait explosion et l'on croit en entendre le bruit. Dubois a raison ; Jouffroy se moque, à certaines heures, des autres et de lui-même, — de lui-même pourtant moins que des autres. De la correspondance de ce normalien on pourrait extraire une série de caricatures où se reconnaîtraient les plus marquants de sa promotion. Ce spéculatif ne s'absorbe pas tant dans ses méditations qu'il ne remarque les ridicules et les travers, qu'il ne consigne les gestes, les mots d'habitude, les tics de ses compagnons d'étude. A l'occasion, il prend le temps de dessiner un portrait en pied, tel que celui de son camarade Varney : « Quel homme ! le nez rouge, l'œil avide, la main chaude, vingt-six ans, de la confiance, des épaules carrées et une constitution indélébile, voilà mon héros ! La philosophie a fait là une bien belle acquisition... » Sur Burnouf, rien qu'un mot, mais qui peint : « Burnouf fait demain son discours d'ouverture au Collège de France. Le voilà lancé : il ira loin, car il est rond comme une boule. » Le satirique ne respecte guère plus ses grands aînés que ses condisciples. Il relève les *pour ainsi dire* de Villemain ; il note sa manière de porter la

(1) A Damiron, *Correspondance*, p. 246.

croix d'honneur. Le sentiment de la hiérarchie ne suffit même pas à l'arrêter. Il recueille avec joie les « bêtises » qui échappent à son proviseur (1). D'une soutenance de thèse, qu'il raconte, il fait une scène bouffonne : « M. de Laromiguière, qui est bon juge, a dit : « *Mousu,* vous défendez parfétément uné « thèsé parfétément écrité. » M. Lacretelle a dit : « Monsieur, « vous nous devez un homme de lettres... » Lemaire même, oubliant sa brutalité, a applaudi. Le terrible Boissonnade a été enchanté qu'on eût si bien parlé de Pindare... » Suivent les « paroles mémorables » du doyen, avec la surabondance de ses adverbes. Damiron reçoit de son ami la confidence qu'il improvise des comédies, des rébus, des chansons. Où visent ces flèches légères ? Il ne le dit pas ; mais elles menacent, apparemment, les institutions aussi bien que les hommes, car il n'excepte de ses irrévérences joyeuses pas plus celles-là que ceux-ci. Il persifle le corps de l'Université, et ses « charmants enseignements », et ses « imbéciles inspecteurs ». Il badine sur les lois fondamentales de la société, poussant des paradoxes sur le mariage, plaisantant sur la *game* et l'*antigame,* préconisant à ses heures la polygamie, pour le plaisir de stupéfier Varney, à qui il persuade que c'est le régime de la Suisse protestante, enfin, s'autorisant de Rousseau pour exalter l'état de nature.

Il n'épargne même pas à ce jeu la philosophie et ses grandes vérités. Il s'égaie sur la vie future : « Ce qui me console, voyez-vous, au milieu de cette destinée maussade qui est notre lot, c'est que je suis passablement sûr de mon immortalité... Je vois devant moi une suite indéfinie de vies par lesquelles je passerai, et dont la diversité ne pourra être que fort amusante ; j'espère me tirer du temps partout, avec ma philosophie ; j'observerai, je causerai avec les bonnes gens de ces différents mondes, voyageurs comme moi, je ferai des syllogismes à droite et à gauche, je trouverai du pain partout, seulement je promets bien de ne me refaire professeur nulle part ; c'est un sot métier dans toute espèce de pays. » Sur la morale et l'esthétique, il s'amuse à déconcerter le naïf Perreau, en lui prouvant qu'il

1. Celui du collège Bourbon, où il professe.

n'y a rien ne bon ni de beau réellement; que le beau et le bon sont des créations de notre imagination. Il lui écrit : « Rien n'est beau que ce qui n'est pas », et il se réjouit du « profond étonnement » où il va le jeter.

Enfin, son esprit s'exerce aux dépens de la religion et de ses ministres, — sans haine, il importe de le noter. C'est de la *gausse,* pour reprendre le mot de Dubois, de la gausse de montagnard, à propos du temps pascal, de ses observances, de ses sermons... Il plaisante sur le « maigre *rude* » qu'on fait à l'École; ou bien sur un mandement, et les anathèmes qu'il fulmine, « à propos des œufs du Carême », contre les éditeurs de Voltaire et de Rousseau. Il est plus méchant quand il envie le cœur simple d'un certain Wéreaghe, « qui trouvait la félicité suprême dans l'honneur de servir les messes basses et d'encenser les chantres aux messes hautes (1) ».

En est-ce assez pour montrer quelque peu déridé le front du penseur? Nous devions marquer à son austérité le correctif de ces relâches.

III

Brefs relâches, à vrai dire. Un Jouffroy est vite repris par le sérieux. Les pentes les plus prononcées de son esprit l'y ramènent ; ne serait-ce que ce goût du repliement sur soi qui fera de lui un maître psychologue?

Cette vocation s'affirme tôt dans ses lettres. Il a vingt ans à peine quand, un matin, il se livre à je ne sais quelle étude sur son *moi,* tout en « veillant une taupe qui ravage dans le jardin les carottes de maman ». Un des attraits par lesquels ses chers Pontets se font tant regretter de lui, c'est que rien dans ce pays ne le distrait de lui-même et ne le « jette dans l'extérieur ». Mais, où qu'il se trouve, il sait s'isoler et se recueillir. Tout lui est prétexte à analyse délicate de soi-même. Une fois, il s'évertue à démêler méthodiquement les raisons morales de sa gaucherie dans le monde. Une autre, le charme d'une jeune femme aperçue à la promenade, ou plutôt le trouble où cette rencontre

(1) A. Damiron. *Correspondance*, pp. 109, 118, 176.

jette le « pauvre reclus d'école », — il se donne ce nom, — lui est un sujet d'observations ténues. Pour combien l'imagination est-elle entrée dans son cas ? Parti de là, il se demande où nous avons « pêché toutes ces idées de beauté, de perfection », dont nous nous « berçons ». Il nie que l'expérience ait pu nous les fournir, et il fait à Locke son procès. Il propose à Damiron d'employer comme lui ses loisirs à certain calcul qui vaut bien le calcul infinitésimal : « Vous arrive-t-il de calculer votre bonheur et de démontrer par le raisonnement sa valeur précise ? Pour moi, c'est un calcul que je fais souvent ; je suis toujours à peser ma félicité présente, comme un avare à contempler ses écus ; mais je pèse non pas pour me réjouir du poids et de la quantité de bonheur que je possède, mais seulement pour reconnaître expérimentalement quelle est la somme la plus considérable de jouissance qu'il soit donné à l'homme d'obtenir ; quels sont les états dans lesquels se rencontrent les sommes de bonheur les plus grandes, de combien cette somme varie du soir au matin, d'un jour à l'autre... ; en un mot, j'observe la félicité humaine comme nos physiciens la température, désirant trouver son maximum, son minimum, son moyen terme, et cherchant les lois de ses variations (1). »

Ces habitudes d'introspection minutieuse, faites pour écourter ses échappées d'enjouement, l'amènent à des examens qui n'intéressent pas que sa curiosité savante. Sa conscience morale entre en jeu, et douloureusement. Il recherche s'il n'y a pas en lui trop d'égoïsme et de lâcheté. Non content d'être honnête homme, « ce qui ne suppose que l'absence du mal », il s'interroge sur sa capacité de devenir « un homme bon et vertueux ». Et une question le conduit à l'autre. Après s'être demandé : « Que veux-tu ? » il se demande, combien anxieusement, nous l'avons dit : « Que crois-tu ? » Faut-il reparler de la nuit fameuse racontée dans les *Nouveaux Mélanges ?* D'après une lettre de Jouffroy, — celle même que nous venons de citer (2), — Dubois, dans ses *Souvenirs,* croit pouvoir fixer en juin 1817 la date de cette veillée tragique. Puis, se ravi-

(1) *Correspondance*, p. 203.
(2) Du 22 juin 1817 : *Correspondance*, pp. 147 et suiv.

sant, il la met en mars 1816. Nous nous en tenons, avec M. Lair, au texte du Mémoire sur l'*Organisation des Sciences philosophiques*, où il est parlé d'une nuit de décembre (1). Ce qui semble certain, et le témoignage de Dubois sur ce point est précieux, c'est que des crises pareilles furent fréquentes chez Jouffroy. Une fois posée, la question : « Où en es-tu ? » lui revenait sans cesse, et toujours torturante. « Où en es-tu? que crois-tu?... Tu crus jadis, jadis tu aimas Dieu vivement; maintenant toute religion positive t'échappe peu à peu (2)... » Et ne suffisait-il pas du retour de cette interrogation pressante pour chasser de sa lèvre le rire ou le sourire ?

En même temps qu'il s'interrogeait, il se souvenait, regrettait, s'accusait : « Mon imperfection morale et religieuse m'accable (3). » Voilà bien l'accent de celui qui, dans sa chaire de philosophe, prononcera un si bel éloge du catéchisme, et qui, dans les derniers jours de sa vie, fera à l'abbé Martin de Noirlieu cette confession : « Monsieur le Curé, tous ces systèmes ne mènent à rien : mieux vaut mille fois un bon acte de foi chrétienne. » Qu'il raille, avec ses camarades, des prédications peut-être intempérantes, — il y en eut de telles sous la Restauration ; — qu'il badine avec eux sur les grands vicaires et leurs prescriptions d'abstinence, trop bien observées à l'École ; qu'il parle de Jésus comme d'un homme, le mettant à côté de Platon et d'Homère ; qu'il sonne le glas des dogmes ; il suffira d'une rencontre, d'un spectacle de nature, pour émouvoir en lui une fibre profonde qui est la fibre chrétienne. Voyage-t-il en Ombrie, la solitude de la montagne des Hermites lui inspire « l'envie de laisser le monde et de se consacrer à Dieu (4) ». Un soir, sur le lac d'Yverdun, au grand étonnement de ses rameurs, il entonne le *Sanctus*.

Émotion poétique autant que religieuse, nous n'y contredisons point. Il y a en Jouffroy un poète comprimé. Il porte, le

(1) M. Lair la place avec ressemblance en décembre 1815.
(2) Même lettre.
(3) *Ibid.*
(4) Lettre à Dubois. *Correspondance*, 418.

mot est de lui-même, « les *Géorgiques* dans le cœur ». Et ce poète contraint a des revanches qui sont de beaux élans à travers la logique du philosophe. Ses condisciples du collège de Lons-le-Saunier l'avaient cru prédestiné à être le chantre de belles aventures ou un héros chevaleresque, *un jeune et beau Dunois* (1). On a dit justement : « Il est devenu philosophe, il était né poète. » Sainte-Beuve a lu le regret de cette vocation sur le visage qu'il trouvait si beau de mélancolie et de mystère, au jour baissant, à l'heure où finissait le cours intime du professeur, dans sa chambre de la rue du faubourg Saint-Honoré. Comme lui, nous voyons couronné d'une auréole ce « front qui fait rêver ». Mais, renseignés mieux qu'il ne pouvait l'être, nous osons éclairer aussi de lueurs fugitives de gaîté la figure qui ne lui était apparue que souffrante.

M. Adolphe Lair nous a rendu service en publiant des lettres où se montre à découvert l'âme profonde de Jouffroy. La lecture en doit être recommandée à qui veut le connaître. L'autobiographie animée et colorée qui s'en extrait fait à sa philosophie une curieuse introduction.

MICHEL SALOMON.

(1) V. la lettre de M. Gindre de Mancy, citée par Sainte-Beuve, appendice du tome IX des *Causeries du Lundi*, pp. 531 et suiv.

QUELQUES ARGUMENTS PHILOSOPHIQUES

EN FAVEUR DE LA LIBERTÉ DE L'ENSEIGNEMENT

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DES RAPPORTS
ENTRE LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE ET L'AUTORITÉ DE L'ÉTAT

A mon ami, le Dr Armand Besson, de Bourges.

Dans la lutte qui se poursuit actuellement entre partisans et adversaires de la liberté de l'enseignement, les premiers font valoir des raisons tirées du principe de la liberté en général, de celle du père de famille en particulier. Les dernières tentatives du régime républicain de compléter ce qu'on appelle la laïcisation de l'enseignement à tous les degrés sont dénoncées en effet comme portant la plus grave atteinte au droit qualifié d'imprescriptible que possède tout père de famille d'élever ses enfants à sa guise, de leur inculquer les croyances qu'il considère comme vraies ; et en même temps qu'il viole ainsi la liberté des croyances, l'État républicain détruirait la famille elle-même, c'est-à-dire « l'élément primordial et dernier de la société », la « cellule sociale (1) ».

Nous laissons pour le moment de côté la question de savoir si vraiment la famille constitue l'élément primordial et dernier de la société, la « cellule » sociale. Mais, puisque les partisans de la liberté de l'enseignement veulent donner à leurs doctrines une apparence scientifique, nous pouvons, avec les

(1) Nous citons d'après le compte rendu de la première séance de la Ligue pour la Liberté de l'Enseignement, paru dans le *Journal des Débats*, du 20 novembre 1902.

biologistes les plus autorisés de notre époque (1), leur répondre par exemple ceci : s'il est permis, au point de vue morphologique, de considérer la cellule comme la partie essentielle de l'organisme supérieur et de lui accorder la première place dans nos recherches et dans nos études, il n'en est pas moins vrai que l'organisme supérieur, considéré au point de vue physiologique, constitue une masse homogène en fonction, composée d'éléments plus simples subordonnés les uns aux autres *et ne fonctionnant qu'en vue et par rapport à l'ensemble*. Considérée à ce point de vue, la cellule perd de son importance, devient un simple moyen dont se sert l'organisme pour *atteindre les fins qui lui sont propres,* remplir les fonctions indispensables à *sa* vie.

La notion de cellule implique donc deux interprétations différentes : 1° la cellule indépendante de l'organisme et déterminée dans son évolution et dans son fonctionnement par des forces qui lui sont propres, par des causes pour ainsi dire immanentes ; 2° la cellule faisant partie de l'organisme et obéissant dans son fonctionnement à des forces propres à ce dernier, à des causes tirées des rapports dans lesquels elle se trouve avec les autres cellules du même organisme et avec l'ensemble organique.

Si nous voulons voir dans la famille une cellule sociale, nous pouvons et devons lui appliquer le même raisonnement que nous venons de faire à propos de la cellule organique. Tout comme cette dernière, la famille peut être considérée soit comme un groupement indépendant, déterminé dans sa façon d'être par les forces qu'il porte en lui-même, soit comme faisant partie d'un groupement plus vaste, d'un organisme supérieur qui est l'État et obligé de subir dans ce cas une foule d'influences résultant précisément des besoins et des nécessités de l'ensemble, besoins et nécessités qui peuvent ne pas toujours coïncider avec ceux de la famille elle-même. Les droits du père de famille ne peuvent être considérés comme inviolables et sa liberté comme illimitée que dans l'hypothèse d'une

(1) Voir, par exemple, O. Hertwig : *Zeit- und Streitfragen der Biologie*, I, p. 110-111.

existence isolée de chaque famille, sans points de contact avec les familles voisines. Mais du moment qu'un certain nombre de groupements familiaux se sont réunis pour former un groupement plus vaste, les pères de famille ont par là même abdiqué une partie de leurs droits, renoncé à une portion de leur liberté, et cela en faveur de l'organisme supérieur, au profit de l'ensemble. Certes il était impossible de déterminer une fois pour toutes dans quelle mesure les pères de famille abdiquaient leurs droits et renonçaient à leur liberté, mais il fut admis et reconnu implicitement qu'il existait quelque chose de plus inviolable que leur liberté, de plus imprescriptible que leurs droits, et ce quelque chose, c'étaient précisément les besoins et les nécessités de l'État. C'est ainsi que la doctrine qui considère la famille comme la « cellule » sociale conduit tout directement à la conception organique de la société, car elle nous pose devant le dilemme suivant :

A qui appartient la compétence lorsqu'il s'agit d'apprécier les besoins et les nécessités de l'État et le degré de restriction des droits et de la liberté de la famille qui en résultent? Est-ce à cette dernière ?

Mais cette solution frise trop l'individualisme et menace d'engendrer dans la société un état voisin de l'anarchie ; or, ainsi que nous le verrons plus tard, les partisans actuels de la liberté de l'enseignement ont l'individualisme en horreur et redoutent avant tout l'anarchie sociale. Devons-nous faire l'État lui-même juge de ses besoins et de ses nécessités? Cette solution, qui paraît la plus logique, laisse la porte ouverte à toutes les tyrannies, à toutes les oppressions, à tous les empiétements de l'État sur la liberté et l'initiative des individus qui le composent; elle justifie toutes les restrictions apportées à la liberté de l'enseignement.

A vrai dire, les droits imprescriptibles du père de famille ne valent que ce que vaut la théorie cellulaire de la famille, la théorie organique de l'État. La philosophie moderne a montré avec quelles précautions on doit procéder dans l'application à l'étude des phénomènes sociaux de principes tirés de la biologie ; elle a révélé tout ce que l'organicisme contient d'arbitraire et dévoilé l'illusion dont sont victimes ceux qui trans-

forment en une réalité une simple comparaison destinée à faciliter l'étude de certains faits, érigent en identité une simple analogie superficielle.

La famille existe-t-elle à côté de l'État ou constitue-t-elle une partie intégrante, une véritable « cellule » de ce dernier? Dans le premier cas, nous nous trouvons en présence d'une autonomie cellulaire qui pourrait bien entraîner les plus grands dangers et opposer les plus grands obstacles au fonctionnement de l'ensemble. Si, ainsi que le dit M. F. Brunetière, « l'intérêt de tous, y compris l'État lui-même, est que la cellule sociale, l'élément primordial et dernier de la société, soit la famille et *non l'individu* », il nous semble qu'en proclamant la liberté du père de famille, surtout en ce qui concerne l'éducation des enfants, on crée un individualisme pour ainsi dire familial, dont les conséquences sociales peuvent être tout aussi fâcheuses que celles de l'autonomie individuelle. Puisque la lutte contre l'individualisme, dont M. Brunetière a si souvent dénoncé les dangers, constitue un des besoins les plus pressants de notre époque, et puisque la victoire ne peut être obtenue qu'en inculquant à l'individu un idéal plus large que son horizon individuel, dépassant sa vie personnelle et ses intérêts particuliers, en le rattachant à une tradition qui lui fasse sentir la dépendance dans laquelle il se trouve vis-à-vis les générations innombrables qui l'avaient précédé et celles aussi qui lui succéderont, ne serait-il pas plus logique de remettre cette charge à l'État, qui lui, s'il ne représente pas vraiment l'ensemble de la communauté, en représente du moins, ainsi que le reconnaît M. Brunetière lui-même, « la moitié plus un des électeurs », qu'à la famille qui ne représente que la partie infinitésimale et n'est qu'une simple « cellule » du corps social? « Ni la vérité, ni le droit, ni l'équité ne sauraient dépendre de deux voix de majorité. » Encore moins sauraient-ils dépendre de l'initiative d'un père de famille, dont l'idéal social peut se trouver en contradiction complète avec les aspirations de l'époque et de la génération auxquelles ses enfants appartiendront, et qui s'expose à faire de ces derniers des êtres antisociaux, incapables de comprendre et de partager les idées de leurs contemporains, de marcher de pair avec eux, de se sentir une partie d'un tout et

de savoir subordonner leurs intérêts personnels à ceux de la communauté. Encore une fois, si nous voulons combattre l'individualisme, pourquoi créer, à la place de l'individualisme personnel, l'individualisme familial, pourquoi ne pas subordonner directement l'individu à l'État, et ne pas charger ce dernier de son éducation, du soin d'en faire un citoyen? On se méfie de l'État, mais d'où vient cette confiance dans la famille, sur quoi se base-t-on, pour la déclarer capable de remplir plus convenablement le rôle qu'on voudrait retirer à l'État?

Est-ce une simple inconséquence, ou bien les partisans de la liberté de l'enseignement nourrissent-ils des pensées de derrière la tête? Nous ne voulons pas admettre cette dernière possibilité et nous n'avons pas à chercher les raisons psychologiques de la première. Il nous suffit d'avoir montré brièvement que l'argument pour ainsi dire sociologique cité par les partisans de la liberté de l'enseignement en faveur de leur thèse est tout à fait insuffisant et les entraîne dans des inconséquences qui menacent de ruiner leur échafaudage quasi scientifique.

Ceci fait, nous n'éprouvons aucune difficulté à reconnaître avec eux que la liberté de l'enseignement fait partie de cette liberté spirituelle, liberté de la conscience, liberté d'opinions, que le monde civilisé a mis des siècles à conquérir, à laquelle nous devons toutes nos acquisitions scientifiques et toutes nos améliorations sociales, et que la moindre atteinte à cette liberté constituerait un pas en arrière, un acte d'oppression et de tyrannie.

Nous reconnaissons aussi, avec les champions de la liberté de l'enseignement, qu'un régime tel que le régime républicain, qui n'a de raison d'être qu'en tant qu'il garantit au peuple qui l'accepte librement les libertés déjà acquises et lui permet d'en conquérir de nouvelles, prononce sa propre condamnation dès qu'il se propose de restreindre les libertés existantes et d'opposer des barrières à l'ascension vers une liberté de plus en plus large et un affranchissement de plus en plus complet.

Mais en faisant ces deux concessions, nous ne partons

nullement des droits du père de famille, mais de ceux de l'individu ; nous ne commençons pas par condamner l'individualisme pour nous arrêter à mi-chemin et proclamer tout à coup l'autonomie de la famille, même en tant que « cellule sociale », mais nous disons tout de suite que le seul élément primordial et dernier de la société, la seule réalité concrète est l'individu, l'être visible et palpable, l'être en chair et en os, vivant et agissant, pensant, souffrant et luttant, cherchant non seulement à persister dans son être, mais à élargir pour ainsi dire le champ de sa vie, à la désirer de plus en plus large et de plus en plus pleine, jusqu'à dépasser les limites de son horizon personnel. La société, loin d'être une entité autonome, indépendante de l'individu et extérieure à lui, loin de signifier un ensemble de règles et de mesures établies par un pouvoir supérieur et s'imposant à l'individu, en vertu d'une contrainte qu'il doit subir sans protester et sans critiquer, la société, disons-nous, constitue, au contraire, une création purement humaine, une tentative d'élargissement de la vie individuelle, l'expression du besoin d'unité dans les relations interindividuelles. S'il était encore permis de parler de la société comme d'un organisme, la véritable « cellule » de cet organisme serait, non la famille ou tel autre groupement, mais bien l'individu lui-même qui, avant d'en arriver à la conception du rapport social au sens propre du mot, établit entre lui-même et les autres individus avec lesquels il se trouve en contact, une foule d'autres rapports embrassant un nombre d'individus de plus en plus grand. Mais, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la conception organique de la société nous paraît jugée par la pensée philosophique moderne, et il semble plus vrai de considérer la société comme une *organisation* qui s'établit entre les individus à un moment donné, en vue de certaines fins à atteindre, de certains besoins à satisfaire, de certaines valeurs à réaliser. La forme de l'organisation varie selon les époques et selon les pays, mais ce qui constitue le fond d'une société ne varie pas : une société, c'est-à-dire un ensemble d'institutions de toute nature, représente toujours, à toutes les époques et dans tous les pays, l'expression du besoin d'unité tel qu'il se manifeste dans les relations interindividuelles ; elle constitue, pour ainsi dire, la pro-

jection extérieure, l'objectivation de l'idée qu'un groupe d'individus se forme de cette unité, une tentative plus ou moins parfaite d'élargissement individuel.

Si nous voulons connaître la raison pour laquelle on avait pu considérer la société comme une création extérieure à l'individu et la proclamer supérieure à lui et indépendante de sa volonté, étrangère à ses fins, à ses besoins et à ses valeurs, nous la trouverons dans ce fait que l'histoire de l'humanité présente une période suffisamment longue, pendant laquelle on peut distinguer une majorité inconsciente ou à demi consciente de ses propres besoins et de ses propres fins et une minorité, le plus souvent infime, qui, pour des raisons dont nous n'avons pas à nous occuper ici, se charge d'exprimer les besoins de la foule obscure et muette, de donner une forme concrète à ses aspirations et à ses tendances, telles qu'elle les comprenait ou croyait ou voulait les comprendre. Que cette minorité ne fît souvent qu'imposer à la foule ses propres besoins, ses propres aspirations et ses propres tendances, ceci n'a rien que de très naturel, sans qu'on soit autorisé à l'accuser dans tous les cas d'égoïsme, à lui attribuer toujours des désirs de tyrannie et d'oppression. Mais la tyrannie et l'oppression découlaient logiquement d'un pareil ordre de choses, les classes dirigeantes se trouvant dans la nécessité de donner une sanction au régime créé et soutenu par elles, de le préserver contre le réveil possible de la conscience populaire, contre l'éventualité d'un examen critique des institutions existantes, qui pouvait aboutir à cette conclusion que les besoins de la foule ont été mal compris ou faussement interprétés.

C'est alors qu'on a dû créer toutes ces fictions qui attribuaient à l'État une origine quasi divine, extra et supra-humaine, c'est alors que, craignant que la révolte de l'individu contre l'ordre social existant n'entraînât la rupture de cette unité sociale sans laquelle la vie individuelle elle-même est impossible, on transforma en une entité intangible et surnaturelle ce qui au fond n'était qu'une création purement humaine, la projection d'une idée, l'expression d'un besoin. Des dogmes sociaux sont nés et sont déclarés aussi impeccables et aussi inattaquables que les dogmes religieux. L'État revêt un caractère quasi religieux et tend

à se rapprocher de la religion à laquelle il demande un appui et une sanction, et celle qui veut bien lui accorder ce dont il a besoin et qui se prête le mieux à justifier l'origine surnaturelle et surhumaine de l'ordre social est promue au rang de religion officielle. Suivant la parole de Lamennais, « l'État, en professant le catholicisme, ne se met pas tant dans la religion qu'il ne l'appelle à lui », et Turgot professait cette idée que « l'État protège les religions, comme utiles, non comme vraies », et que « toute religion n'est pas propre à être adoptée ainsi par la politique ». C'est au point de vue de l'*utilité* sociale qu'est jugée toute production de l'esprit humain, et quant à l'utilité sociale elle-même, tout le monde ne peut en être juge, car ceci impliquerait la liberté d'examen, chose éminemment contraire à l'utilité sociale. Seuls quelques privilégiés sont considérés ou se considèrent comme les dépositaires du *critérium* permettant de mesurer et d'apprécier le degré d'utilité sociale de telle idée ou opinion. Dans ces conditions, il ne peut être question de liberté spirituelle, de liberté de la conscience. Quant à l'enseignement, il doit être « utile » au premier chef, car existe-t-il une tâche plus importante que celle qui consiste à élever les générations nouvelles dans l'idée de l'intangibilité et de l'infaillibilité des institutions existantes, à inculquer à chacun et dès l'enfance l'idée de la supériorité de l'État, de la nécessité d'étouffer en lui-même sa propre individualité qui n'existe pour ainsi dire pas et ne signifie rien en dehors de l'État ?

On reproche à notre époque d'avoir soulevé l'individu contre l'État, de les avoir opposés l'un à l'autre, et on affecte de voir dans le réveil de la conscience individuelle une révolte contre toute obligation résultant de la vie collective, une tendance à l'anarchie. Mais on oublie, par exemple, qu'une des tendances sociales qui a recueilli, de notre temps, le plus d'adhérents, le socialisme marxiste, est sortie précisément du mouvement individualiste, pour aboutir en fin de compte à l'atomisme social, à la notion d'une évolution sociale, indépendante de l'individu, s'accomplissant en vertu d'une logique interne, d'une nécessité immanente.

Au fond, ce n'est pas le mouvement démocratique moderne

qui a créé l'opposition entre l'individu et l'État ; cette opposition est née bien avant lui et résulta précisément de l'étouffement systématique de la liberté spirituelle. A force de répéter à l'individu qu'il n'est rien et ne signifie rien et que l'État est tout, antérieur et supérieur à lui, on a fini par faire naître cette question : si l'individu n'est rien sans l'État, que serait donc l'État sans l'individu ? Qu'est-ce donc au fond que l'État, quels en sont les éléments réels et concrets, en dehors des êtres vivants qui le composent ? Si l'ordre social existe en dehors de l'individu, s'il lui est supérieur et antérieur, pourquoi étouffer toute velléité de critique et d'examen appliqués à cet ordre social ? Ne devrait-il pas, au contraire, défier la critique et l'examen, être au-dessus de toute atteinte individuelle ? Au lieu de cela, on voit les représentants de l'ordre social façonner la conscience et l'esprit individuels dans le but de leur faire accepter d'avance l'ordre des choses existant, de les rendre conformes à ce dernier et de les empêcher d'en entrevoir ou d'en désirer une modification quelconque. C'est donc que l'adhésion individuelle est indispensable à son maintien, et tout ce qu'on veut empêcher, c'est précisément l'éventualité d'une modification, d'une transformation quelconque. Et, en effet, la dépréciation de l'individu, son annihilation, son aborption par l'État, n'avaient pas d'autre but. L'idée de l'État ne pouvait être qu'une idée purement abstraite, une idée *a priori,* ayant germé dans le cerveau de quelques-uns, et c'est pour lui donner une apparence concrète, un semblant de réalité qu'on façonnait l'individu, qu'on le pétrissait, qu'on coulait sa conscience et son intelligence dans des moules préparés d'avance.

La démocratisation des sociétés modernes, loin de signifier une négation de l'État et une déclaration de guerre de l'individu à la collectivité, consiste tout simplement dans la reconnaissance ouverte du caractère abstrait et *a priori* de l'idée de l'État, de son origine purement humaine et de la nécessité, afin de donner à cette idée une base solide et concrète, de lui assurer une existence et une efficacité qui la mettent à l'abri de toute atteinte et de toute négation, de la fonder non pas sur la reconnaissance de quelques-uns qui l'imposeraient ensuite aux autres par force ou par contrainte, mais sur l'assentiment

libre de tous, de faire en sorte que la personne sociale ne soit qu'un élargissement de la personne individuelle, et cela en vertu d'un travail libre et spontané de cette dernière. Parler d'une opposition entre l'individu et l'État, c'est au fond énoncer une absurdité, car cela revient à opposer quelque chose de concret, de réel qu'est l'individu à quelque chose d'abstrait par son origine qui n'existe pas en dehors de l'individu et tire de lui toute sa réalité. L'homme pose le postulat de l'unité dans les relations interhumaines, interindividuelles, tout comme dans son étude des phénomènes de la nature il pose le postulat de l'unité de l'univers, de l'harmonie entre les différents ordres de phénomènes qui le constituent. Nous n'avons pas à nous occuper des bases psychologiques ni des raisons logiques de ce postulat.

Qu'il nous suffise de dire que l'ère démocratique de notre civilisation a commencé le jour où ce postulat a été explicitement formulé pour la première fois ; l'obscurité entourant les origines de l'État s'était dissipée en même temps, et on s'est aperçu que l'État tel qu'on le concevait jusqu'alors n'était qu'un édifice sans base et qui ne se maintenait qu'en vertu d'une fiction et grâce à l'inertie et à l'ignorance de ceux dont il prétendait être le seul guide, le seul conducteur et le seul appui. C'est alors que les termes : *individu* et *État,* ont été non opposés l'un à l'autre, mais tout simplement renversés. Tandis que jusque-là ce fut l'État qui était considéré comme la source unique de la réalité dont jouissaient les membres qui le composaient, et qu'on était convaincu que l'individu n'est rien sans l'État et en dehors de lui, une nouvelle croyance surgit, opposée à la première et déclarant que c'est de l'individu que l'État tire toute sa réalité, car c'est lui qui constitue le seul élément réel, concret et vivant de l'État, et que la réalité de ce dernier est en raison directe de celle du premier. Loin d'être dirigé contre l'idée de l'État, le mouvement individualiste devait donc contribuer plutôt à la renforcer, à lui donner plus de vie et plus de réalité, et c'est ainsi d'ailleurs que l'ont comprise aussi bien les doctrinaires des droits naturels que ceux du contrat social, les auteurs de la *Déclaration des Droits* comme les promoteurs du socialisme scientifique.

Mais tous ces courants d'idées issus du mouvement individualiste et démocratique risquaient fort, dans leur développement purement logique, d'aboutir à des conclusions diamétralement opposées au point de départ, en ressuscitant la tyrannie de l'État, et c'est ce qui ne manqua pas de se produire. L'État tel qu'on le comprenait désormais n'exprimant plus autre chose que l'ensemble des individualités qui le composent, il en résulte que toutes les mesures de vigueur édictées par lui ont pour sanction le consentement de tous et de chacun, constituent l'expression de la volonté commune et doivent par conséquent être observées et obéies d'autant plus scrupuleusement et posséder un caractère d'autant plus impératif qu'elles représentent une création spontanée à laquelle chaque individu avait librement contribué, une sorte d'engagement que les membres de la société ont pris les uns vis-à-vis les autres et qui par cela même doit être considéré comme sacré. Il s'agit d'une parole donnée, et s'il doit arriver qu'un ou plusieurs individus, la minorité en un mot, veuillent revenir sur cette parole, s'écarter ou modifier les termes du contrat, la collectivité a le droit et le devoir de les contraindre par tous les moyens possibles de s'y conformer, jusqu'au moment où les modifications proposées ou souhaitées jusque-là par quelques-uns obtiendront l'assentiment général.

Malgré sa tendance libérale et même révolutionnaire pour l'époque, cette doctrine se trouve encore entièrement sous l'influence des idées antérieures. Elle a l'air de tendre à l'affranchissement de l'individu, mais sa principale préoccupation et dont elle ne se rend peut-être pas compte elle-même, consiste à poser des limites aux manifestations de la liberté individuelle, fournir à la collectivité des armes contre elle qu'elle rend d'autant plus efficaces qu'elle les fait forger par les mains mêmes de ceux auxquels elle les destine. Elle ne reconnaît la liberté individuelle que pour lui arracher l'assentiment et l'adhésion à certaines mesures de restriction qu'elle dirigera ensuite contre l'individu. Loin d'identifier l'être individuel avec l'être social, de voir dans ce dernier un prolongement du premier, elle les oppose de la façon la plus nette, la plus tranchée et voit précisément dans la société une *limitation* de l'individu.

Poussée à ses dernières conséquences, cette doctrine aboutirait à l'oppression de l'individu, au même degré que les théories sociales antérieures, elle établirait une tyrannie sociale presque illimitée, étant la tyrannie de tous contre chacun et abolirait toutes les libertés au nom et en vertu du contrat social.

Un pareil contrat ne peut devenir une réalité que par surprise et ne peut être de longue durée. Les hommes se résigneront encore à la tyrannie qui leur sera imposée du dehors, mais ne supporteront pas longtemps un joug qu'ils se seront donné eux-mêmes. Ils pourront toujours alléguer qu'ils ne prévoyaient pas toutes les conséquences que l'assentiment qui leur a été arraché pouvait entraîner et ils accuseront ceux qui persisteront à vouloir maintenir quand même l'ordre de choses existant d'agir par intérêt. Ils se demanderont encore pourquoi, puisqu'ils ont été libres de donner leur assentiment, ils ne seraient plus libres de le retirer à un moment donné, sans attendre que les autres en fassent autant.

A plus d'un siècle de distance, l'esprit du contrat social survit encore dans certains milieux politiques. C'est que tout le mouvement ultérieur de la pensée philosophique, tout en s'inspirant du même esprit d'affranchissement individuel qui inspirait les philosophes du XVIIIe siècle et les doctrinaires de la Révolution, n'a fait que mettre davantage en relief la conclusion paradoxale à laquelle ils étaient arrivés, c'est-à-dire la nécessité de l'absorption de l'individu par l'État, de sa subordination aussi complète que possible à la collectivité. Telle a été la sociologie positiviste qui, affectant des allures scientifiques, déclarait que l'individu n'est qu'une simple abstraction et que la seule réalité sociale est l'humanité, la société. Elle croyait avoir trouvé dans la science le moyen de rapprocher les hommes, en fondant la société sur des bases scientifiques, c'est-à-dire sur des principes aussi incontestables que ceux de l'astronomie ou de la chimie et devant lesquels toute liberté d'examen devait disparaître, faisant place à une soumission passive, résignée, toute de confiance à un ordre social qui n'accordait à l'individu aucun droit et ne lui reconnaissait que des devoirs. La société positiviste comportait ainsi

une religion d'État, une morale d'État, un enseignement d'État et, dans son ardent désir de voir enfin régner parmi les hommes la paix et l'amour, de voir s'établir entre eux une harmonie d'intérêts, d'idées et de passions, elle a fini, selon l'expression de J.-S. Mill, par établir « le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti du cerveau d'un homme, excepté peut-être celui d'Ignace de Loyola (1) ».

En passant par une foule d'intermédiaires, la sociologie positiviste a abouti au socialisme marxiste qui, parti d'un mouvement protestataire contre l'exploitation d'une classe d'individus par une autre, et cela au nom de la devise républicaine : liberté, égalité, fraternité, avait subi une déviation dans le même sens que les doctrines précédentes et abouti à l'abolition de l'individu. Tandis que, d'après le *Contrat social,* l'individu devait s'effacer devant le peuple souverain et, d'après la sociologie positiviste, se perdre, se noyer dans l'humanité, dans l'Être suprême, le socialisme marxiste en fait un simple atome, lui attribue un rôle purement et simplement passif dans l'évolution sociale, laquelle s'accomplirait malgré lui et indépendamment de lui, en vertu de lois internes et immanentes, avec la même nécessité inéluctable que l'évolution des phénomènes cosmiques. Loin de pouvoir influer d'une façon quelconque sur l'évolution sociale, la diriger ou la régler, les hommes sont façonnés par elle, c'est elle qui détermine leur façon de penser, de sentir, d'être et d'agir. Toute tentative de s'opposer à l'évolution sociale, de la modifier, la retarder ou l'accélérer est vaine, et tout ce que les hommes peuvent faire, c'est s'appliquer à en découvrir le sens et la direction.

Voilà les trois principales conceptions sociologiques dont le mélange à des doses variées constitue le fond des idées politiques des républicains dits avancés de France. Toutes trois sont basées sur le même paradoxe et agissent dans le même sens, c'est-à-dire justifient, au nom du bonheur et de la liberté individuels et de la fraternité sociale, toute sorte de mesures qui ne peuvent avoir pour conséquence que la restriction de la liberté individuelle, l'oppression et même la suppression de

(1) *Mémoires,* p. 203.

l'individu. Le dernier mouvement contre la liberté de l'enseignement constitue, il faut le reconnaître, une de ces mesures et n'apparaît que comme une conséquence logique des idées sociologiques en cours.

La contradiction que nous venons de constater a cependant son excuse et ses circonstances atténuantes. Rappelons-nous que les premiers promoteurs du mouvement libéral, non seulement en France, mais aussi dans la plupart des autres pays civilisés, ont été les représentants d'une classe qui avait grandi et s'était développée à l'ombre de l'ancien régime et qui, arrivée à la pleine conscience de sa force, avait senti que, pour pouvoir non seulement aller plus loin, mais même se maintenir, elle devait à tout prix rompre les liens qui l'enserraient de toutes parts, secouer toutes les entraves et tous les obstacles qui découlaient pour elle de la conception de l'État en vigueur. Elle a été la première à réclamer la liberté au sens moderne du mot et ce que ses philosophes traduisaient en notions abstraites et métaphysiques, telles que les droits naturels, etc., était pour elle un besoin exclusivement pratique, trouvait sa justification dans ses intérêts et ses ambitions. Elle croyait pouvoir parler d'autant plus haut, formuler ses réclamations d'une façon d'autant plus impérieuse que, reléguée elle-même jusque-là au dernier rang, elle se confondait avec toute cette masse muette et passive du peuple, qui supportait toutes les charges et toutes les obligations sociales, sans avoir aucune participation au pouvoir. Elle croyait en un mot représenter *tout le peuple,* à l'exception d'une petite classe, ou plutôt d'une caste qui, sans participer elle non plus au pouvoir à proprement parler, n'en profitait pas moins de tous les avantages d'une situation privilégiée. De critique en critique, les représentants de cette nouvelle couche sociale sont arrivés à restreindre les attributions de l'État, au point de ne lui accorder en fin de compte que le rôle d'une simple institution de police, chargée de sauvegarder l'ordre et d'assurer le bon fonctionnement des rouages sociaux. Tout le reste devait être abandonné à la libre initiative des citoyens, au libre jeu des intérêts, à la libre concurrence. Ce n'est pas par hasard que ce dernier terme

avait été mis en circulation, car ce qu'on demandait avant tout, avec la liberté de penser et la liberté de la conscience, c'était la liberté absolue dans les relations commerciales, économiques d'individu à individu, d'État à État. C'était là la base de la conception libérale de la fin du XVIIIe siècle et c'était là aussi son point le plus vulnérable. On n'a pas tardé de s'apercevoir que les espérances qu'on avait fondées sur le libéralisme étaient illusoires et que ceux qui devaient en profiter formaient une minorité, armée des pieds à la tête pour la lutte qui se préparait, en face d'une majorité écrasante, complètement désarmée, vouée d'avance à la défaite. On s'aperçut aussi que la liberté et l'égalité devant la loi, réclamées avec tant d'insistance par les pionniers du libéralisme, loin de réaliser la fraternité rêvée, menaçaient au contraire de déchaîner la guerre de tous contre tous, dans laquelle les plus faibles étaient dépourvus d'appui et devaient succomber fatalement.

C'est alors qu'une réaction s'est produite contre la conception libérale de l'État, et ce dernier vit ses attributions augmenter et s'élargir progressivement, en vue de l'assistance envers les plus faibles, dans le but de compléter l'égalité devant la loi passée dans la réalité par des mesures assurant une distribution aussi égale que possible des moyens nécessaires dans la concurrence vitale. Les sociologues autoritaires du XIXe siècle sont à égale distance et des partisans du pouvoir absolu de l'ancien régime et de ceux du libéralisme absolu. A l'encontre des premiers, ils consacrent en principe la liberté individuelle, le droit de chacun de participer à l'élaboration des mesures qui doivent régler sa destinée et il proclame contre les derniers que la liberté individuelle a une limite qui ne doit pas être dépassée, si l'on ne veut voir la société tomber dans l'anarchie et devenir un champ de carnage ; cette limite est formée par la reconnaissance de l'unité qui existe entre tous les membres d'une collectivité, des liens qui les rattachent les uns aux autres en tant qu'hommes ; la liberté doit avoir en un mot pour correctif le respect de la personnalité humaine, et depuis longtemps Kant avait formulé cette nouvelle conception en disant que l'homme ne doit jamais être considéré comme un moyen, mais toujours comme une fin en soi. Mais il ne suffit

pas d'inspirer aux uns, les plus forts, le respect de la personne d'autrui, il faut encore apprendre aux plus nombreux et aux plus faibles à respecter leur propre personnalité ; et si l'on doit faire comprendre aux uns que la liberté ne comporte pas pour eux le droit de se servir de leur prochain comme d'un moyen, pour cette seule raison que ce prochain ne possède pas les mêmes ressources dans la lutte pour la vie, on doit aussi empêcher les autres d'user de leur liberté au point de l'aliéner en tout ou en partie. Et cette double tâche, c'est l'État moderne qui prétend à l'assumer : il veut poser des limites à la liberté des forts, se faire le protecteur des faibles ; il cherche à concilier tous les intérêts, à rendre l'égalité réelle et efficace, en procurant au plus grand nombre des moyens de lutte à peu près égaux, et à faire passer dans l'esprit de tous les membres qui le composent l'idée de l'unité sociale.

L'instruction a été considérée dès le début non seulement comme une arme indispensable dans la lutte pour l'existence, mais encore comme un moyen de relèvement moral de l'individu, capable de faire naître en lui le sentiment de sa propre dignité, d'exercer sa faculté de critique et de jugement, et de lui apprendre qu'il n'y a au monde qu'une seule chose qu'il doive adorer et devant laquelle il doive s'incliner : la vérité rigoureusement démontrée. Il n'est donc pas étonnant que, en présence du nouveau changement survenu dans les idées, l'État ait cru devoir se charger de l'enseignement public ; c'était d'abord un moyen de réaliser l'égalité, en faisant d'un côté la vérité accessible à tous et en mettant d'un autre côté chaque citoyen à même de profiter des avantages qui pourraient résulter de l'application pratique de la vérité théorique ; c'était encore un moyen d'humaniser la société, en transformant ses membres en êtres conscients, capables de juger, de comprendre et de ne s'incliner que devant les choses que la raison approuve.

L'État moderne, basé avant tout sur le besoin de la liberté d'opinions et de la conscience et amené, par la logique des choses, à se charger de l'enseignement public, n'est-ce pas une contradiction entre le point de départ et le point d'arrivée ? Nous venons de voir que l'État n'avait assumé cette charge que dans un but purement désintéressé et comme pour donner plus

entière satisfaction à ce besoin de liberté dont il est né, en affranchissant l'individu des lourdes chaînes de l'ignorance, en l'élevant à la hauteur d'une personne consciente, consciente de ses forces, de ses facultés, de sa dignité. Il n'en est pas moins vrai que, quelque louable que fût l'intention qui avait poussé l'État à se charger de l'intruction publique, il portait par là même une première atteinte au principe de liberté dont il se réclamait et au nom duquel il agissait ; car, pour enseigner, il faut nécessairement choisir entre les doctrines et les idées existantes, s'approprier, déclarer siennes certaines d'entre elles, en rejetant toutes les autres, et inculquer aux jeunes générations les idées que lui, État, aura reconnues pour vraies, en supprimant ou en restreignant dans la mesure du possible la liberté du choix individuel.

Mais par bonheur on se trouvait en présence d'un fait qui était de nature à atténuer la gravité de cette atteinte à la liberté individuelle, et ce fait était d'ailleurs d'une importance capitale ; nous voulons parler de l'essor admirable qu'avaient pris, dès le début du XIXe siècle, les sciences exactes, expérimentales, révélant tous les jours des vérités nouvelles qui semblaient changer la face du monde et, appuyées sur des arguments et des preuves irréfutables, devaient s'imposer et s'imposaient en effet à la reconnaissance de tous. La science avait donc apparu comme un terrain neutre sur lequel l'État pouvait et devait se placer, s'il voulait, sans froisser les consciences et les croyances particulières, introduire son enseignement uniforme et le rendre accessible à tous ; son rôle n'a pu qu'être bienfaisant, tant qu'il s'agissait de lutter contre les forces de réaction opposées au mouvement scientifique, contre l'obscurantisme qui s'attachait à jeter le discrédit sur les vérités scientifiques. Mais ce qui, de la part de l'État, ne devait être qu'un acte d'humanité, d'assistance et d'opportunité, les sociologues autoritaires n'ont pas manqué de l'ériger en principe, en dogme : impuissants à concilier la liberté d'un côté, avec l'égalité et la fraternité de l'autre, ils ont cru trouver dans la science, avec ses vérités d'une valeur universelle, une digue contre les tendances individualistes nées de la liberté spirituelle, contre la liberté de critique et d'examen, contre l'autonomie de

raison individuelle qui, d'après eux, devaient engendrer le pire désordre et la pire anarchie.

La science devint ainsi un instrument d'organisation et de nivellement; de terrain neutre, sur lequel tous pouvaient se rencontrer en gardant intactes leurs croyances et leurs convictions intimes, en se réservant la liberté de critique et d'appréciation, elle devint une arme contre toute croyance et toute conviction non sanctionnées par elle, contre toute liberté spirituelle qui dépassait les limites tracées par elle. Personne n'a mieux qu'A. Comte exprimé ce rôle nouveau de la science ni établi une opposition plus tranchée entre elle et tout autre activité intellectuelle qui n'aurait pas la science pour objet et pour but. La science étant le seul moyen de salut des sociétés civilisées, il ne suffit pas de l'enseigner dans les écoles ni d'élever les générations dans l'adoration et le culte des vérités scientifiques : il faut encore combattre avec acharnement tout ce qui n'est pas elle, ne se justifie pas par elle. C'est ainsi que la science fut transformée en moyen de gouvernement; les vérités scientifiques devinrent des dogmes, sources de toute conviction et de toute croyance, revêtus d'un caractère quasi religieux et dont la reconnaissance pouvait seule assurer le bonheur de l'humanité.

L'ensemble de ces idées, sous une forme plus ou moins manifeste, constitue la base de la plupart des conceptions politiques et sociologiques modernes, et la lutte entreprise par les républicains dits avancés de France contre la liberté de l'enseignement n'a pas d'autre motif ni d'autre raison. Il ne s'agit ni d'esprit sectaire, ni d'intolérance à rebours, mais bien d'une conviction sérieuse, profonde, que le moment est venu d'établir entre tous les esprits un lien universel, de réaliser cette unité spirituelle, unité d'idées, de sentiments, d'aspirations, qui est la condition de la fraternité sociale et que ce but ne peut être atteint que par la science mise à la base de l'enseignement dont l'État peut et doit s'attribuer le monopole.

Nous n'hésitons pas à déclarer que toute cette conception cache une erreur profonde, fondamentale, car elle fait jouer à la science un rôle qui n'est pas le sien et l'érige à une hauteur où elle est incapable de se maintenir longtemps sans engendrer

de la méfiance et tomber dans le discrédit ; et ce n'est pas tout à fait sans raison que certains esprits, en faisant le bilan de ce que l'humanité avait retiré d'un siècle de mouvement scientifique, ont pu déclarer que la science a fait banqueroute. La science ne mérite

Ni cet excès d'honneur ni cette indignité,

et si les vérités scientifiques constituent, dans l'ordre intellectuel, la plus belle acquisition de l'esprit humain, leur action dans l'ordre moral est restée jusqu'ici nulle et le restera aussi longtemps qu'on leur demandera ce qu'elles sont impuissantes à donner et qu'on s'obstinera à en tirer des conclusions dont elles ne possèdent aucune prémisse.

La science se borne à étudier les faits dans leurs rapports et leur enchaînement, à découvrir leurs causes, à réduire ces dernières à un nombre de plus en plus restreint, en remontant des faits particuliers à des faits de plus en plus généraux, de plus en plus universels ; elle s'attache à découvrir quelques principes aussi simples que généraux qui expliquent toute la multiplicité et toute la variété des phénomènes. Elle se contente d'analyser la réalité, de l'étudier *telle qu'elle est,* mais les vérités auxquelles elle arrive n'impliquent aucune notion de bien ou de mal, car elles ne peuvent être obtenues qu'en faisant précisément abstraction de ces notions, qu'en considérant les choses d'un point de vue absolument impartial et impersonnel, étranger aux intérêts des hommes, indépendant de leurs sympathies. Elles sont donc essentiellement amorales, c'est-à-dire absolument impuissantes à fournir des matériaux à l'ordre social qui est avant tout le règne des principes moraux.

Le fait de la réunion d'un certain nombre d'êtres humains en groupe social est assurément le résultat de l'action de certaines causes que l'étude attentive des sociétés humaines permet de découvrir ; mais, cette réunion une fois constituée, les causes qui l'ont fait naître, tout en poursuivant leur action, reculent au second plan, et les individus qui composent la société donnée commencent à chercher les moyens qui leur permettent de réaliser une organisation s'adaptant le mieux à leurs intérêts et

à leurs besoins. Ils conçoivent une société idéale dans laquelle ils croient devoir trouver la satisfaction la plus complète de ces intérêts et besoins. Cette société n'existe pas encore, mais elle *doit* exister, et tous les efforts sont concentrés désormais vers un seul but qui est la réalisation de cette société idéale. C'est ce *doit* qui constitue l'essence et la caractéristique de la vie et de l'évolution sociale, qui est la condition du progrès et de la moralisation des sociétés humaines. C'est lui qui guide la vie du commun des mortels et inspire les programmes politiques et sociaux des théoriciens et philosophes ; car, aussi bien que le commun des mortels, le théoricien et le philosophe, en traçant un programme politique et l'idéal de la société future, ne se préoccupent pas tant de ce que cette société *peut* être, encore moins de ce qu'elle *est,* mais avant tout de ce qu'elle *doit* être, et leur premier acte est d'opposer la société nouvelle à la société existante, et ce n'est qu'en dernier lieu qu'ils songent aux moyens propres à assurer la transformation qu'ils rêvent. L'étude de ces moyens est du domaine de la science, car elle porte sur ce qui existe, et cette étude aura beau révéler que le nouvel idéal est une conception purement chimérique, ceux qui le partagent ne se croiront nullement obligés de l'abandonner à cause de cela, d'y renoncer, de consentir à assister en observateurs impartiaux à un spectacle où se jouent leurs propres destinées. La science n'a rien à voir dans ces constructions de cités idéales, dans cette projection extérieure d'une idée, dans cette création de fins et de valeurs. Ce sont là des actes spontanés, subjectifs, dictés par l'intérêt, la passion ; tout ce qu'il y a de contraire à la science, mais aussi tout ce qu'il y a de plus légitime, la société n'étant pas seulement créée par l'homme, mais aussi pour l'homme, ce dernier étant non seulement son ouvrier, mais encore le principal intéressé et ayant comme tel le droit de la conformer ou de vouloir la conformer aux conceptions successives qu'il s'en forme. L'homme dépasse ainsi l'expérience réelle et aspire à créer une réalité nouvelle, avec des matériaux qu'il empruntera assurément au milieu existant, mais d'après un plan qui lui est fourni, voire même imposé, par son besoin pour ainsi dire métaphysique.

Allez donc démontrer que les idées de bonheur universel, de

liberté, d'égalité, de fraternité, de progrès, de perfection, reposent sur une base scientifique, découlent de l'observation directe, impartiale et impersonnelle des faits. La tentative serait vaine, car ce sont là des idées essentiellement métaphysiques, des postulats *a priori;* et pourtant, à y regarder de près, ce sont elles qui ont inspiré les doctrines politiques et sociales de ceux-là mêmes qui juraient le plus par la science et étaient sincèrement convaincus d'avoir enfin trouvé dans celle-ci la solution de toutes les difficultés qui s'opposaient à la réalisation d'une société humaine parfaite, du bonheur humain. C'est qu'ils mettaient dans la science ce qui ne lui appartient pas, lui attribuaient un sens qu'elle ne possède pas et en altéraient le véritable caractère en l'entourant d'un brouillard métaphysique, en y introduisant des notions qu'ils avaient formées *a priori* et qu'ils cherchaient à justifier après coup. Ce n'est qu'ainsi qu'on a pu parler d'une religion de la science et d'un culte de la science, en oubliant le caractère subjectif de cette religion et de ce culte.

La science n'est ni un culte, ni une religion. Elle s'impose à nous par l'évidence de ses vérités, indépendamment de leur portée morale, nous faisant oublier ou faisant taire nos sympathies et antipathies, tout le côté subjectif et spontané de notre être. Que la valeur et la reconnaissance universelles des vérités scientifiques soient de nature à faire de la science un instrument d'unité sociale, ceci est à la rigueur admissible, mais l'idée même d'unité sociale n'est pas une vérité scientifique, car l'étude de l'évolution des sociétés humaines montre que cette unité n'a jamais encore été réalisée, et rien ne permet de prévoir le jour où elle le sera. C'est donc une idée qui existe à côté de la science, qui se superpose à elle, s'oppose même aux faits réels, et on peut en dire autant de toutes les autres idées relatives à l'évolution future des sociétés humaines. Cette évolution laisse donc le champ libre à toutes les hypothèses, dont aucune ne peut se réclamer de la science, étant toutes d'ordre religieux ou métaphysique. Entre elles personne, pas même l'État, n'a le droit de choisir ni de se prononcer.

Après avoir assuré l'enseignement des vérités scientifiques, ce qui est de son devoir, lorsqu'il a acquis la conviction que

sans son intervention cet enseignement ne se ferait pas, l'État ne peut mieux faire que de considérer son rôle comme terminé, en reconnaissant à tous et à chacun le droit de bâtir, de répandre et d'enseigner librement telle hypothèse qu'il lui plaira, à la condition que cette liberté de chacun, qui n'est autre chose que la liberté spirituelle, la liberté de la conscience, la liberté de l'enseignement, ne s'exercera pas au détriment de la liberté d'autrui, laquelle doit être reconnue et consacrée implicitement par chacune des hypothèses et des doctrines qui se combattent.

Dr S. JANKELEVITCH.

SOCIÉTÉ DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

SÉANCE DU MERCREDI 11 MARS 1903

M. LE COMTE D. DE VORGES CONTINUE SON RAPPORT SUR

LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

M. *de Vorges* relève, dans la théorie de la connaissance proposée par Kant, quelques indications qui ne sont point sans analogie avec le système scolastique. Ainsi Kant distingue profondément la sensation et l'intelligence. Il admet que la sensation est la base de toute connaissance. C'est par l'imagination que la donnée sensible se trouve présentée à l'intelligence, et la théorie de l'aperception pure qui imprime à ces données une certaine spiritualité rappelle de loin l'*intellect agent* des docteurs.

Tout cela est gâté par le subjectivisme de cette philosophie. Pour elle la connaissance de l'objet ne consiste pas dans son rapport avec la chose en soi, mais dans l'unité établie entre les données. L'aperception pure établit l'unité générale de ces données dans la conscience, les concepts *a priori* marquant l'unité spéciale à chaque groupe. Suit l'exposé de la classification des jugements qui déclarent cette unité, et de celle des concepts connue sous le nom de *catégories*.

Kant enseigne que les concepts s'appliquent légitimement aux choses parce qu'ils conviennent à toute nature ; mais il n'indique pas la raison pour laquelle des notions purement subjectives se trouvent convenir à des natures qui sont données d'ailleurs. Il ajoute que cette application est nécessaire pour que la science soit possible. Nous disons pareillement, et au moins aussi légitimement, que l'objectivité de la connaissance est nécessaire pour que la vraie science, la science telle que l'entend et la désire le genre humain, soit possible.

M. de Vorges indique ensuite les postulats que Kant a senti la nécessité d'ajouter pour répondre à la notion complète de la science. *Axiome de l'intuition : toute grandeur est extensive. Anticipation de*

la perception : toute qualité est intensive. Analogie de l'expérience : lois de substance, de causalité, de réciprocité. Postulats de la pensée empirique : ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience est réel ; ce dont la connexion avec le réel est déterminé par les conditions générales de l'expérience est nécessaire. — Il est à remarquer que dans cette partie de son œuvre Kant parle souvent du réel comme un dogmatiste et donne même une réfutation expresse de l'idéalisme. Ceci lui a été reproché comme une inconséquence. M. de Vorges ne pense pas que le philosophe allemand ait manqué de fidélité à son système. Il suffit de relever, dans les autres parties de son livre, les définitions des termes d'*objet,* de *sujet,* de *réel,* etc ..., pour se convaincre qu'ici son réalisme ne peut très bien être qu'apparent.

L'ouvrage de Kant se termine par la *dialectique transcendantale,* sorte de métaphysique à rebours. Kant prétend y montrer que l'existence de l'âme, de la substance matérielle et de Dieu, ne peut être prouvée.

Kant appelle l'argument de Descartes : je pense donc je suis, *paralogisme de la raison pure,* parce que, dit-il, l'être qui pense y est pris d'abord comme sujet et ensuite comme objet. On ne peut, croit-il, conclure de l'un à l'autre. Il ne peut y avoir d'objet que par rapport à une *intuition sensible* qui n'existe point ici. Dans la pensée de Kant, le sujet et l'objet paraissent n'exister que par la pensée dont ils sont le point de départ et le point d'arrivée, comme les deux points extrêmes d'une ligne n'existent que par cette ligne, on se demande par quoi existe donc la pensée.

Quant à la substance matérielle, Kant déclare que cette hypothèse entraîne des antinomies insolubles.

1re Antinomie. — On peut prouver que le monde est limité ou dans le temps et dans l'espace, ou qu'il est illimité.

2e Antinomie. — La division de la matière est limitée ou illimitée à l'infini.

3e Antinomie. — Le monde contient des causes libres ou ne contient que des causes nécessaires.

4e Antinomie. — Il y a dans le monde ou hors du monde un être nécessaire ; ou bien il n'y a d'être nécessaire ni dans le monde ni hors du monde.

M. de Vorges fait observer que les deux premières antinomies prouvent seulement notre ignorance de la vraie nature de la substance et non qu'elle n'existerait pas. La quatrième antinomie est nulle, car l'existence d'un être nécessaire est bien prouvée par le changement, mais les preuves indiquées par Kant à l'appui de la

thèse contraire peuvent être facilement écartées. Quant à la troisième antinomie, M. de Vorges estime que ni la thèse ni l'antithèse ne sont valablement prouvées. Il n'est pas vrai que l'unité absolue des phénomènes, de manière à exclure toute cause libre, soit la condition indispensable de l'expérience. Il n'est pas vrai d'un autre côté qu'une cause libre seule puisse commencer une série. Au contraire, toute cause libre agit en vertu d'un choix, tout choix est fait en vue d'une fin, et cette fin est la condition nécessaire pour que la volonté se mette en mouvement. Toute cause libre suppose donc quelque condition antécédente au moins logiquement.

Ici M. *Desfossés* fait observer que Dieu ne peut choisir entre le bien et le mal et qu'il doit toujours faire le meilleur. Il n'aurait donc pas la liberté si l'on s'en tient à l'idée de M. de Vorges.

Ce dernier répond que le choix libre ne s'exerce pas nécessairement entre le bien et le mal, mais aussi entre des biens. Dieu a une fin nécessaire qui est sa perfection. C'est en vue de développer ses perfections qu'il crée. Il ne peut créer le meilleur absolument, car les degrés de perfection possibles sont infinis ; on ne peut en imaginer aucun tel qu'on ne puisse concevoir un degré supérieur. Il choisit donc de créer des êtres très bons parmi ceux qu'il put créer. Ces êtres étant décrétés, il leur assure évidemment les conditions les meilleures par rapport à leur nature, mais ceci n'exclut pas le choix qui a présidé à leur production.

L'heure étant trop avancée, l'examen des objections de Kant aux preuves de l'existence de Dieu est renvoyé à la séance prochaine.

V. BIÉTRIX.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PSYCHOLOGIE

LA LOGIQUE DE LA VOLONTÉ, par P. Lapie, 1 vol. in-8°, 400 pages. Paris, Alcan, 1902.

La thèse de M. Lapie se présente d'abord franchement comme un intellectualisme très net.

L'acte volontaire, dit-il, est un phénomène dont le moi est, ou tout au moins, croit être la cause ; et le moi croit être cause d'un phénomène, quand il l'a prédéterminé par deux jugements, l'un portant sur la fin à réaliser, l'autre sur les moyens.

Mais ces jugements qui prédéterminent l'acte en sont-ils réellement la condition suffisante ? Ne faut-il pas, comme on l'admet le plus souvent, qu'intervienne en outre une force d'une nature toute différente : la volonté ? M. Lapie ne le croit pas ; il se propose justement de démontrer que, les jugements qui précèdent l'acte étant posés avec certains caractères, l'acte en découle nécessairement. De sorte que la volition n'est qu'une opération logique, et qu'il faut supprimer la distinction entre l'intelligence et la volonté, *conçues comme hétérogènes ;* la volonté n'est qu'un mode particulier de l'intelligence. S'il en est ainsi, ses lois seront les mêmes que celles de l'intelligence, c'est-à-dire les lois logiques, et la morale sera une science. Comme le dit M. Lapie dans sa conclusion, cette conception fait évanouir l'antinomie ou même la simple dualité entre la raison théorique et la raison pratique ; c'est la même raison qui construit, suivant les mêmes lois, la science en général, et la science morale en particulier.

Telle est la thèse ; voyons-en la démonstration. Elle comprend deux parties ; car, pour répondre à la question posée : « Les jugements qui précèdent l'acte volontaire en sont-ils les conditions suffisantes ? » il faut d'abord énumérer et analyser ces jugements ; — et il faut ensuite apprécier le rôle de ces jugements.

I. — Les jugements qui précèdent l'acte volontaire se répartissent en deux groupes : les uns prononcent : « Cet acte est bon » ; — les autres : « Cet acte est possible. » Examinons séparément ces deux séries de jugements.

1° Que signifie ce jugement : « Cet acte est bon », c'est-à-dire quelle est la fin que se propose l'activité volontaire ? Cette fin n'est pas le bonheur, mais la *justice;* la justice est l'idéal *nécessaire* de l'humanité. En effet, quand nous préconcevons nos actions, nous les pensons nécessairement sous les formes d'identité et de causalité, qui sont des lois de notre pensée. Or, appliquées aux actions humaines, ces lois nous obligent, selon M. Lapie, à les concevoir comme réglées de telle sorte qu'il y ait entre la valeur de l'acte et de l'agent, d'une part, et les conséquences de l'acte, d'autre part, une exacte proportionnalité ; sinon, il y aurait plus dans l'effet que dans la cause. L'individu ne pourra donc préconcevoir que des actions telles qu'elles ne paraissent devoir lui procurer que les plaisirs ou les peines qu'il croit mériter. Or n'est-ce pas là la formule même de la justice ? — La notion de justice se trouve ainsi déduite des lois constitutives de l'intelligence : « La justice est l'idéal nécessaire de volonté, parce qu'elle est une loi nécessaire de la raison. » (p. 47)

Mais la détermination de cet idéal suppose une évaluation de la valeur de l'agent et de l'action ; — et une évaluation du plaisir ou de la peine que cette action est susceptible de nous procurer. C'est sur ces évaluations que sont fondés les jugements qui précèdent l'acte volontaire. Dans une analyse très pénétrante, M. Lapie montre les nombreuses erreurs auxquelles nous sommes exposés en formulant ces jugements. En effet, soit que nous voulions évaluer la valeur de l'agent et de l'action, soit que nous voulions évaluer la fécondité émotionnelle des conséquences de nos actes, c'est-à-dire des sanctions, nous sommes obligés de procéder à des analyses et des inductions d'une délicatesse et d'une complexité telles qu'il nous est presque impossible de les opérer correctement.

2° S'agit-il maintenant des jugements par lesquels nous affirmons : « Tel acte est possible », c'est encore sur des inductions et des analyses très compliquées qu'ils se fondent, de sorte qu'ils sont exposés eux aussi à de multiples erreurs.

Cette masse très considérable d'analyses et d'inductions sur lesquelles nous établissons les jugements qui précèdent l'acte volontaire, et les chances si nombreuses d'erreurs que nous ne pouvons guère éliminer, expliquent pourquoi, bien que les hommes poursuivent tous le même idéal, la justice, ils agissent, en fait, de manières si diverses.

Après avoir analysé les jugements qui précèdent l'acte, il faut montrer qu'ils expliquent toutes les volitions.

Je me trouve dans telle situation ; quel acte accomplirai-je ? Nous l'avons vu : celui qui me paraît digne de moi, et réalisable par moi. Le processus de l'activité volontaire peut donc être mis sous la forme du syllogisme suivant : *Majeure :* je dois ; — *Mineure :* je puis ; — *Conclusion :* je veux. — Or, ce syllogisme peut présenter différents modes qui expliquent les différents caractères de la volition. En effet, si l'une des deux prémisses est dubitative, ou toutes les deux, ou si elles sont négatives, il n'y a qu'une conclusion dubitative ou négative, et par suite il n'y a pas de volition. Si la majeure et la mineure sont problématiques, elles ne donnent naissance qu'à une velléité ; — si la majeure étant problématique, la mineure est assertorique, nous nous rapprochons de la volition ; si la mineure est problématique et la majeure apodictique, nous sortons du domaine des velléités et nous nous trouvons presque dans celui de la volonté ; — aux modes de la contingence (il est réel que je dois, — il est réel que je puis) correspondent les degrés normaux de la volition ; — mais celle-ci n'est absolument parfaite et inébranlable que lorsque la majeure et la mineure sont apodictiques (je dois nécessairement ; je ne puis pas ne pas pouvoir). — Ainsi les caractères du raisonnement volitionnel suffisent à expliquer toutes les volitions avec tous leurs caractères : « Un caractère ferme, c'est une intelligence qui prononce aisément sur la question des fins et des moyens de l'action, des jugements assertoriques ou apodictiques. Un caractère faible, c'est au contraire une intelligence qui se contente, sur les mêmes questions, de jugements problématiques » (p. 277).

Nous sommes donc dès maintenant autorisés à conclure : « L'acte est souvent l'image fidèle de la pensée » (p. 285).

Mais l'est-il toujours ? Deux groupes de faits semblent nous empêcher de l'admettre. Le premier comprend les cas où l'individu, jugeant un acte bon et possible, ne l'accomplit pas cependant : ce sont les cas d'*aboulie ;* — le second comprend les cas où l'on voit que l'individu semble faire ou fait réellement le contraire de ce qui lui paraît être le bien ; c'est ce que M. Lapie appelle la *paraboulie.*

1° L'*aboulie* se présente sous diverses formes. Lorsque le malade pose les prémisses du syllogisme volitionnel, sans se décider à conclure, c'est qu'en réalité un doute lui reste, soit sur l'idéal, soit sur les moyens de l'atteindre ; l'aboulie dérive, ici, de l'incertitude intellectuelle. — Lorsque le sujet non seulement pose les prémisses, mais même conclut et n'agit cependant pas, il faut attribuer l'aboulie soit à une idée fixe subconsciente, soit au sentiment de fatigue et d'im-

puissance qu'éprouve le malade, d'où résulte qu'il *doute de son pouvoir*. — Ajoutez à cela aussi que les souffrances que lui cause l'action, ou qu'il croit que l'action lui causera, modifient son idéal et le font ainsi *douter de son devoir*.

Bref, dans les cas d'aboulie, si l'exécution ne suit pas la décision, c'est que celle-ci n'était qu'apparente, et que le sujet suspectant ou niant la fin ou les moyens, le raisonnement volitionnel ne pouvait aboutir. La preuve en est que, pour faire agir le malade, il suffit de lui donner confiance en lui-même (c'est-à-dire de faire cesser son hésitation relativement à son pouvoir) ou de le persuader qu'il doit agir (c'est-à-dire faire cesser son hésitation relativement à son devoir). Donc, « si l'aboulique n'agit pas, dit M. Lapie, il n'en faut pas conclure que ses jugements sur la fin ou sur les moyens sont inefficaces, mais qu'ils sont négatifs ou dubitatifs. L'action se modèle sur la pensée, mais la pensée est hésitante : les abouliques, ce sont des douteurs... C'est donc bien la faculté d'affirmer, c'est-à-dire le jugement, qui, chez eux, est malade. Mais quelles que soient leurs fautes logiques, leur inertie s'explique par leurs jugements. L'objection qu'on pourrait être tenté de tirer de l'aboulie contre notre thèse ne serait pas fondée » (p. 328).

2° *Paraboulie*. Ici, l'individu, sans douter, semble-t-il, de son devoir ou de son pouvoir, agit cependant contrairement à ce qui lui paraît être son devoir. Dans cette catégorie il ne faut pas ranger les criminels ; car, selon M. Lapie, le criminel n'agit pas contrairement à ce qui *lui paraît* juste ; il croit avoir le droit d'agir comme il fait, parce que, s'exagérant sa propre valeur, il croit avoir tous les droits ; parce qu'il ne reconnaît à autrui que peu de valeur ; parce que, enfin, il n'apprécie pas exactement les conséquences de ses actes ; mais il se croit juste.

Il ne reste donc à expliquer que les cas où, connaissant le bien avec évidence, nous faisons cependant le mal. La thèse intellectualiste ne se trouve-t-elle pas ici en défaut ? M. Lapie répond que les faits qu'on lui oppose s'expliquent par les lois de l'habitude ; mais cette explication n'a rien de contraire à l'intellectualisme ; car, avant d'être devenu habituel, l'acte a été volontaire, c'est-à-dire déterminé par des jugements ; l'habitude d'aujourd'hui, ce sont les raisonnements d'hier ; c'est l'empire de jugements qui, pour être devenus subconscients, n'en sont pas moins des jugements.

En somme, toujours l'acte volontaire s'explique par ses antécédents logiques ; les défaillances de la volonté, par des fautes intellectuelles. Nous étions donc bien fondés à dire qu'il n'y a pas hétérogé-

néité entre la volonté et l'entendement ; celle-là n'est qu'un mode particulier de celui-ci. La morale est donc *une* science. Elle comprend deux parties : 1° La science de l'idéal, ou *Téléologie* laquelle est constituée par la science de la valeur, ou *Axiologie ;* et la science du bonheur, ou *Eudémonologie*) ; 2° la science des moyens propres à le réaliser, ou *Technologie*.

II. — M. Lapie s'efforce, on le voit, de démontrer cette affirmation par laquelle il termine sa thèse : « L'Éthique est une logique. » Cette démonstration est-elle satisfaisante ?

Il y aurait d'abord des réserves à faire sur le sens que M. Lapie donne au principe de causalité en tant que loi nécessaire de la pensée. Selon lui, en effet, ce principe oblige la pensée à concevoir l'effet comme proportionnel à la cause. Or, il ne semble pas que, sous cette forme, ce soit une loi nécessaire de la pensée ; car cette proportionnalité n'est affirmée que par le savant, et dans le domaine de la quantité seulement. Dans le domaine de la qualité, en effet (et par suite aussi des émotions dont l'évaluation joue le rôle essentiel dans le calcul de la justice), on ne songe pas à affirmer une pareille proportionnalité ; car entre des choses hétérogènes comme sont les qualités il ne peut y avoir de commune mesure. Le principe de causalité, sous la forme analytique que lui donne M. Lapie, n'est donc pas susceptible de s'appliquer à tous les phénomènes ; loin d'être une loi nécessaire de la pensée, il est le résultat d'une induction scientifique. Et de ce qui précède, il suit que, même combiné avec le principe d'identité, le principe de causalité ne nous interdit pas de prendre pour fin de nos actions l'injustice.

De plus, le raisonnement par lequel M. Lapie essaie de montrer que la justice est l'idéal nécessaire de l'activité volontaire, peut se ramener à ces termes : une loi nécessaire de l'intelligence veut que nous concevions une exacte proportionnalité entre l'effet et la cause ; or, un acte injuste serait un acte dont les conséquences seraient disproportionnées par rapport à la valeur de l'acte ou de l'agent, c'est-à-dire par rapport à la cause. Donc, lorsque nous préconcevons nos actes, nous les préconcevons de telle sorte qu'ils nous paraissent réaliser la justice. Il faut remarquer que si cette déduction était exacte, l'individu qui agit ne pourrait, en effet, se proposer pour fin des actions injustes, puisqu'il ne pourrait les concevoir. Mais, pour la même raison, nous qui voyons agir cet individu, nous ne pourrions pas concevoir qu'il agisse injustement, et nous ne pour-

rions jamais constater un acte injuste, puisqu'il faudrait, pour cela, d'après la définition que M. Lapie donne de l'injustice, que nous concevions la possibilité d'un acte tel qu'il y ait plus dans l'effet que dans la cause, ce qu'on nous déclare être inconcevable. Bref, si la notion de justice découlait nécessairement des lois de la pensée de la façon que dit M. Lapie, nous ne pourrions pas plus avoir la notion de l'injustice, que nous n'avons celle de phénomènes matériels existants en dehors de l'espace.

Le principe de la morale ne semble donc pas pouvoir se déduire des lois de la raison; et c'est déjà un premier motif pour lequel l'Éthique n'est peut-être pas une logique.

L'examen de la deuxième partie de la thèse de M. Lapie confirme cette conclusion.

Pour expliquer l'aboulie, M. Lapie nous dit que le sujet n'agit pas parce qu'il doute; la cause de l'aboulie, c'est l'*indécision intellectuelle du sujet*. Cette explication renverse manifestement l'ordre des causes et des effets. Car l'indécision intellectuelle du malade, loin d'être la cause et l'explication de l'aboulie, n'en est qu'un symptôme, un effet, et s'explique par elle.

S'agit-il maintenant de la paraboulie? Ce qui explique les actions du criminel, dit M. Lapie, ce sont des jugements. Mais on remarquera que ces jugements ont leur principe dans l'orgueil, la vanité, etc., c'est-à-dire dans des sentiments. De même, l'autre forme de paraboulie étudiée par M. Lapie s'explique par l'habitude.

De sorte que, dans tous les cas où la thèse intellectualiste semble être en défaut, ce qui explique vraiment les caractères de l'activité, ce n'est pas l'intelligence seule en tant que faculté logique, ou le jugement seul, mais des états psychologiques tels que le sentiment ou l'habitude, que l'on considère en général comme distincts de l'intelligence, et sur lesquels la démonstration et la logique semblent n'avoir que fort peu de prise. Comment, dès lors, conclure que « l'Éthique est une logique »?

Il est vrai que M. Lapie déclare que l'habitude tire sa force de jugements anciens, et que le sentiment n'est que de l'intelligence confuse. Mais cette affirmation sur laquelle repose, en somme, toute la thèse, n'est pas démontrée. La thèse de M. Lapie tire donc toute sa force, non pas d'une démonstration, mais d'un véritable postulat métaphysique. En s'accordant implicitement, dès le début, ce postulat, M. Lapie s'accorde manifestement ce qu'il paraissait d'abord entreprendre de démontrer.

Mais sans admettre les conclusions de M. Lapie, on doit cependant reconnaître que son ouvrage explique en grande partie beaucoup d'actes volontaires; car si l'intelligence n'est pas *toute* l'activité volontaire, elle y joue cependant un rôle important. M. Lapie a analysé d'une façon très minutieuse, très complète et très remarquable les *processus* intellectuels qui accompagnent la volition. Enfin, nous ne saurions terminer cette brève étude sans dire combien la thèse de M. Lapie contient de pages intéressantes et suggestives, tour à tour pleines d'ingéniosité et de pénétration; c'est l'œuvre d'une pensée qui porte partout avec elle une grande clarté; on la lit avec un réel plaisir.

PAUL FONTANA.

LES OBSESSIONS ET LES IMPULSIONS, par A. PITRES et E. RÉGIS, 1 vol. de 434 pages de la *Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale, normale et pathologique,* O. DOIN, éditeur, 1903.

Après leur rapport sur les obsessions au *Congrès international de Médecine de Moscou* (1897), MM. Pitres et Régis nous présentent aujourd'hui une étude originale sur les obsessions et les impulsions. Il convient de les féliciter de nous avoir donné, à côté de l'historique de la question, un travail si riche de faits et si nettement personnel. Leur nouveau volume sera lu par tous les psychologues qui voudront étudier de près la psychologie morbide de l'émotion et de la volonté.

PREMIÈRE PARTIE. — *Les Obsessions.* — Après avoir fait l'historique de ce syndrome important, les auteurs, — se rattachant à l'opinion de Morel, définissent l'obsession : « Un état morbide foncièrement émotif. » L'obsession est « un syndrome morbide caractérisé par l'apparition involontaire et anxieuse dans la conscience de sentiments ou de pensées parasites qui tendent à s'opposer au moi, évoluent à côté de lui malgré ses efforts pour les repousser et créent ainsi une variété de dissociation psychique dont le dernier terme est le dédoublement conscient de la personnalité. » La forme la plus simple de l'obsession est la *phobie générale* dans laquelle l'émotivité anxieuse demeure imprécise, vague, informe, ou ne se fixe que passagèrement et au hasard des circonstances extérieures, accidentelles et contingentes, sur un objet quelconque. « Le panophobe a peur de tout et de rien. Il est anxieux sans savoir pourquoi, sans aucune raison définie. » C'est la *névrose d'angoisse,* la *phobie diffuse.* — Les

phobies spéciales (monophobies) sont celles dans lesquelles l'anxiété se développe à l'occasion de certaines provocations immédiates toujours les mêmes chez les mêmes malades, ayant débuté par un choc physique ou moral, le plus souvent d'origine sensorielle, et se répercutant ainsi, sortes d'échos émotifs qui excitent chaque fois la sensibilité aiguë du sujet.

A ces états obsédants phobiques, il convient d'ajouter les obsessions proprement dites, ou *obsessions idéatives*. Freud a eu tort de séparer aussi absolument l'obsession de la phobie. Au fond, dans l'obsession idéative, l'état anxieux, émotif, est toujours à la base, quoiqu'il se traduise sous une forme intellectuelle. C'est en quelque sorte de la phobie *plus* de l'idée fixe, et il y a une longue évolution de l'état purement anxieux à l'obsession proprement idéative. Phobie et obsession sont, non deux choses différentes, mais « deux variétés à peines distinctes ou, pour mieux dire, deux degrés d'un même état neuropsychopathique, différant simplement par la proportion des deux éléments émotif et idéatif qui le constituent et par son caractère évolutif, dans l'un habituellement intermittent, dans l'autre le plus souvent continu avec paroxysmes. » — Les obsessions sont classées en idéatives, impulsives, inhibitoires et hallucinatoires.

Un chapitre original est consacré à l'*émotion de la rougeur* ou *éruthrophobie,* obsession que MM. Pitres et Régis ont été les premiers à étudier (Congrès des Aliénistes de Nancy, 1896). Cette obsession offre ceci de particulier « qu'elle se lie, non à une condition quelconque extérieure à l'individu, mais à un phénomène émotionnel intime représenté par une modification vaso-motrice ». Elle est donc tout naturellement indiquée pour l'étude des rapports entre l'émotion et l'idée fixe, et aussi pour la vérification ou l'épreuve de la théorie célèbre de James-Lange sur l'émotion. Mais MM. Pitres et Régis, plus prudents et plus avisés que beaucoup de psychologues, se gardent bien de conclure en faveur de telle ou telle théorie. L'état actuel de nos connaissances ne permet pas de se prononcer. Ce qui est certain, c'est que « le rôle de l'émotion dans certains états psychopathiques comme l'obsession, est plus considérable qu'on ne le croit généralement, plus considérable même que celui de l'idée fixe, et que, dans ces états, les phénomènes vaso-moteurs ne font jamais défaut à côté du phénomène émotionnel proprement dit ».

Ces obsédés sont des dégénérés caractérisés par l'absence des stigmates physiques ordinaires. — Le rôle des causes occasionnelles est nettement déterminé ; le plus souvent l'obsession est provoquée par des chocs émotionnels, et plus rarement par des états maladifs

à action déprimante. Dès l'origine, l'obsession est caractérisée par la nature des émotions qui l'ont provoquée ; au cours de son développement, elle conserve son caractère primitif, ou bien à l'idée mère se substitue une idée nouvelle dérivée de la première par analogie ou par contraste. Les auteurs critiquent, au point de vue étiologique, la théorie de Freud sur l'origine exclusivement sexuelle des états obsédants. « L'analogie de nos observations nous a démontré l'influence de l'hérédité comme cause prédisposante, celle du choc émotif accidentel comme cause occasionnelle. Elle nous a révélé ce fait imprévu que les obsessions débutent dans plus de la moitié des cas, dans l'enfance ou l'adolescence, avant la fin de la quinzième année, à un âge par conséquent où les pratiques visées par la théorie de Freud ne sauraient être incriminées. » — Au point de vue nosologique, l'obsession n'est qu'un symptôme, un élément du syndrome angoisse ; c'est un *état mixte,* neuro-psychopathique. « En réalité, il n'y a pas de névrose d'angoisse ; « il y a un *syndrome d'angoisse* qui, avec ses éléments d'anxiété paroxystique et de phobies, s'associe à diverses maladies, de façon à leur donner le caractère de *névrose* ou de *psychose d'angoisse.* »

DEUXIÈME PARTIE. — *Les Impulsions.* — Après un exposé assez court de la psychophysiologie de l'activité volontaire, les auteurs discutent la question de la volition et du réflexe. Ils ne peuvent pas admettre d'une façon absolue les idées contemporaines (Ribot, Dallemagne, Morselli) sur le rapprochement de la volition et de l'acte réflexe. La volonté doit précisément « transformer une force aveugle et fatale, la tendance au réflexe, en un processus conscient, réfléchi, jugé, déterminé, l'opposé par conséquent du réflexe ». L'impulsion n'est pas autre chose que la tendance au réflexe. « L'impulsion morbide est, dans le domaine de l'activité volontaire, la tendance impérieuse et souvent même irrésistible au retour vers le pur réflexe. » Le caractère essentiel de l'impulsion, c'est le *caractère involontaire,* ou *de contrainte.* En prenant pour base cet élément fondamental, on arrive à classer :

1° L'*impulsion motrice pure,* à réflexe direct, où l'acte suit nécessairement et immédiatement la stimulation ; — par exemple, chez l'idiot ;

2° L'*impulsion psycho-motrice,* à réflexe retardé, irrésistible, mais où l'acte suit après un intermédiaire émotif et conscient, sans inhibition sérieuse d'ailleurs ;

3° L'*impulsion psychique,* à réflexe interrompu. Le sujet conscient peut résister à l'impulsion, et entre la stimulation et l'acte s'inter-

pose un long intermédiaire idéo-émotif, avec inhibition très nette.

Les impulsions sont classées au point de vue de leurs manifestations dans le cadre clinique connu de Morselli. La pyromanie et la dipsomanie sont particulièrement bien décrites et étudiées.

A signaler au point de vue étiologique, l'influence de la contagion et de l'imitation. On peut classer ces impulsions par contagion en deux catégories : celles exécutées par deux individus, ou par les individus d'une même famille (folie à deux, impulsions familiales) et celles exécutées par des groupements assez étendus, des collectivités réunies fortuitement (crimes des foules). Dans les crimes des foules, le rôle prépondérant dans l'exécution est joué par les plus faibles, les déséquilibrés et les femmes.

Em. D.

ANALYSTES ET ESPRITS SYNTHÉTIQUES, par Fr. Paulhan. 1 vol. in-12 de 196 pages. Félix Alcan, éditeur, *(Bibliothèque de philosophie contemporaine .*

Cette étude sur les esprits analytiques et les esprits synthétiques est elle-même une analyse très fine et très approfondie du mécanisme de l'esprit humain dans ses opérations intellectuelles, et même dans l'exercice de ses facultés affectives toujours plus ou moins mêlé à l'élément intellectuel.

Étant données les conditions de la nature humaine qui ne parvient à la formation et à la connaissance des idées qu'en s'appuyant sur les images fournies par les sens, l'homme ne peut accéder à la vérité par intuition, par un simple coup d'œil lui permettant de saisir d'emblée, dans son ensemble et dans tous ses détails, telle question donnée, comme le pourrait faire, par exemple, un esprit pur qui ne serait subordonné à aucune union substantielle avec un organisme. Il lui faut arriver à la connaissance par le chemin long et tortueux de l'intuition et du raisonnement sous toutes ses formes. Or, c'est par l'analyse que l'esprit se rend compte des divers éléments de la connaissance à laquelle il tend ; et c'est ensuite par la reconstitution de ces éléments dans leur ensemble, dans leur tout, par la synthèse autrement dit, qu'il parvient à entrer en possession d'une connaissance plus ou moins adéquate à son objet.

Analyse et synthèse sont donc les instruments indispensables, fondamentaux, de toute activité intellectuelle à tous ses degrés ; et tous tant que nous sommes, lettrés ou ignorants, philosophes,

savants ou grand public, nous faisons incessamment, sciemment ou non, de l'analyse et de la synthèse.

Ce point admis, on comprend que, suivant la nature des esprits, les uns s'étendront plus facilement et plus volontiers à l'analyse, n'édifiant ensuite sur celle-ci qu'une synthèse incomplète ; les autres, plus rapidement portés aux vues d'ensemble, échafaudront leurs synthèses soit sur des éléments insuffisamment élaborés, soit sur des données empruntées à autrui sans avoir été suffisamment contrôlées et vérifiées. D'autres enfin — et ceux-là se rencontreront surtout parmi les esprits tout à fait supérieurs — sembleraient devoir être capables d'établir un juste équilibre entre la recherche analytique et la construction synthétique, ayant chance ainsi d'arriver plus sûrement et plus pleinement à la vérité.

Le plan de l'ouvrage qui nous occupe est établi sur ces données.

La première partie a pour objet L'ANALYSE ET LES ANALYSTES. Après avoir défini l'analyse, montré sa nécessité, indiqué aussi ce qu'est la synthèse qui accompagne toujours en quelque mesure l'analyse, laquelle ne serait même pas possible sans elle, — l'auteur aborde l'étude des très nombreux et très variés types intellectuels en qui prédomine l'esprit analytique, et se livre ensuite à l'examen des qualités spéciales comme aussi des défauts pouvant résulter de cette prédominance.

LES ESPRITS SYNTHÉTIQUES occupent la seconde partie. La synthèse n'est pas moins nécessaire que l'analyse à l'exercice de l'activité intellectuelle ; elle l'est peut-être plus encore, toute analyse impliquant pour être complète quelque peu de synthèse. Mais ici se rencontre un état de choses qui est la contrepartie du précédent : de même qu'il est des esprits qui font une part prépondérante à l'analyse, il en est d'autres, à l'opposite, pour qui la synthèse a bien plus d'attirances. C'est là un manque d'équilibre, et partant, une cause d'excès ou d'exagération dans quelque ordre que ce soit, qu'il s'agisse de critique, de science, de littérature, d'art ou de philosophie. L'auteur ne manque pas d'en fournir la démonstration et de tracer, d'un crayon leste et avisé, le portrait des différents types que caractérise cette tendance. Il cite même, à l'appui de ces exposés, quelques hautes personnalités dans la philosophie et dans les lettres : Joseph de Maistre aurait été un de ces esprits où la synthèse domine et chez qui « les détails, les idées particulières ne vivent bien que s'ils sont dégagés et soutenus par quelque grand système, quelque idée d'ensemble ». Théophile Gautier, Auguste Vacquerie et Victor Hugo lui-même, n'offriraient, d'après l'auteur, qu'une puissance synthétique

ordinaire. En matière de critique littéraire, Taine aurait présenté une puissante tendance synthétique, servie par une analyse d'ailleurs insuffisante.

Suivant que la prépondérance de la synthèse se rencontre en des esprits vulgaires ou routiniers, actifs ou pénétrants, intuitifs ou voyants (dans la faible mesure toutefois où voyance et intuition sont compatibles avec la sujétion de notre esprit à nos sens et aux images), on comprend combien les effets peuvent en être différents ; l'auteur les décrit avec soin. D'une manière générale, la tendance à la synthèse dénoterait la largeur des vues, la force et l'ampleur de l'esprit. Mais, faute d'une analyse suffisante, cette force, cette puissance serait maladroitement employée avec des matériaux de moindre qualité ; tandis que l'analyste, qui a su s'en procurer d'excellents, n'est pas toujours en état d'en tirer le parti qu'ils comportent.

Une troisième partie, qui ne comprend qu'un chapitre unique, est intitulée : LES EXCÈS DE LA SYNTHÈSE ET DE L'ANALYSE CHEZ LES ÉQUILIBRÉS.

Les « équilibrés » doivent être, semble-t-il, les esprits sagement pondérés sachant faire, dans leurs opérations intellectuelles comme dans la direction de leurs facultés affectives, un juste départ entre l'analyse et la synthèse et construisant celle-ci avec des matériaux soigneusement étudiés et façonnés au préalable.

Cependant, comme l'indique son titre, cette troisième partie s'occupe non pas de tracer la physionomie mentale de ces équilibrés, l'auteur estimant qu'elle ressort assez de ses observations précédentes, mais bien des exagérations, des excès d'analyse ou de synthèse chez les « équilibrés ». N'y a-t-il pas là une antinomie ? L'équilibre exclut, par définition, tout excès dans un sens ou dans un autre. Les prétendus « équilibrés », dont on expose les excès soit du côté de la synthèse, soit du côté de l'analyse, ne sont pas des équilibrés au sens précis du terme. Et la conclusion qui se dégage de tout ce qui précède, c'est que les esprits en qui se rencontre le parfait équilibre sont des plus rares, et que, pratiquement et socialement, les travaux des types caractérisés dans les deux directions n'arrivent à un résultat entièrement utile que complétés les uns par les autres.

En terminant, l'auteur fait incidemment et très sommairement allusion à un fait qui pourrait cependant prêter à d'intéressants développements. Qu'il nous soit permis d'y insister en indiquant nos propres vues à ce sujet : notre époque est essentiellement et dans toutes les directions une époque analytique. Immense est, depuis plus d'un demi-siècle, le nombre des matériaux sans cesse mis au jour : documents puisés aux sources en archéologie, en histoire, en

préhistoire ; données philologiques, anthropologiques, économiques, sociologiques ; faits physiques, chimiques, physiologiques ; dans toutes les branches du savoir humain, de prodigieuses collections d'éléments sont amassées, colligées, classées. C'est donc une très vaste analyse qui se poursuit et sera, dans l'ordre intellectuel, l'une des œuvres capitales du siècle qui vient de finir et de celui qui commence. Tôt ou tard devra succéder à cette période analytique une époque de synthèse qui, de ces matériaux sans nombre, saura, dans chaque domaine de l'activité humaine, construire un édifice proportionné aux labeurs des premiers ouvriers, achevant ainsi ce qu'auront préparé les temps agités que nous traversons.

C. DE KIRWAN.

LE MENSONGE, *Étude de psycho-sociologie pathologique et normale*, par G.-L. DUPRAT, 1 vol. in-16 de 188 pages. ALCAN, éditeur, 1903.

Cet ouvrage est né de l'effort fait en commun par plusieurs centaines de personnes, membres de la *Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant*. L'auteur a synthétisé ici les réponses faites au questionnaire de la Société sur les altérations volontaires de la vérité, chez les élèves de nos écoles. Mais ce n'est pas seulement une étude de psychologie de l'enfance que nous présente aujourd'hui M. Duprat. « On ne saurait séparer, — dit-il avec raison, — l'étude du mensonge chez l'enfant de celle du mensonge chez les adultes, chez les malades, chez les sauvages, sans s'exposer à avoir une notion incomplète du phénomène chez le jeune être humain lui-même. » Ce n'est qu'après l'avoir étudié sous toutes les formes et chez tous les individus que l'on peut se faire une idée nette et vraiment psychologique du mensonge.

Le mensonge est défini par M. Duprat : « Un fait psycho-sociologique de suggestion, orale ou non, par lequel on tend plus ou moins intentionnellement à introduire dans l'esprit d'autrui une croyance positive ou négative, qui ne soit pas en harmonie avec ce que l'auteur croit être la vérité. »

M. Duprat étudie ensuite le mensonge chez les dégénérés, chez les enfants ; puis il passe aux formes sociales du mensonge. Cette partie de son étude est la moins originale. L'auteur ne fait que rapporter des faits assez connus ou résumer des théories courantes. Il ne faut point lui en faire un trop grand reproche ; cela tient sans doute à ce qu'il est venu trop tard, et aussi, — ce qui est plus grave, — à ce

que son livre a dû être très vite écrit. C'est du moins l'impression qu'on a à le lire.

Le chapitre assurément le plus intéressant est le chapitre sur la psycho-physiologie du mensonge. L'auteur y étudie d'abord les phénomènes neuromusculaires accompagnant le mensonge. La diversité des manifestations physiologiques du mensonge montre qu'il s'agit d'un état émotif. Mais, à côté de ces faits d'excitation ou de dépression (réflexes musculaires et vaso-moteurs) se trouvent les faits de mimique expressive dus à la simulation. Pour M. Duprat, « il n'y a pas d'altération intentionnelle de la vérité sans tendance à des contractions ou expansions musculaires, à des phénomènes d'inhibition ou d'excitation ». Psychologiquement, le mensonge se rattache à la fonction d'imagination ; et comme l'imagination est toujours sous la dépendance de tendances ou d'appétitions et de répulsions, M. Duprat arrive à déterminer l'influence des états affectifs sur l'invention mensongère. « Toute invention mensongère est déterminée par une tendance. » Le mensonge naît donc en quelque sorte spontanément, par le seul jeu de l'imagination et des tendances mal satisfaites. Et comme ces tendances entraînent souvent une activité mentale anormale, elles nous expliquent pourquoi le mensonge peut être parfois « un fait pathologique autrement qu'au point de vue social, car à ce dernier point de vue, il est presque toujours l'effet d'un état collectif morbide ».

En outre, le plaisir du jeu, le libre exercice de la fonction d'association mentale sous la direction de tendances passagères coordonnées selon l'humeur du moment, cette espèce de mensonge désintéressé vient souvent renforcer les habitudes de simulation et développer une habileté dans la dissimulation ou dans l'invention qui augmente à mesure que l'enfant se trouve aux prises avec des difficultés plus grandes. — Il y a là deux points intéressants : d'une part, le rôle prépondérant des synthèses affectives et des états émotionnels dans l'invention mensongère ; — de l'autre, le rôle de l'activité mentale libre, le mensonge de jeu renforçant les tendances simultanées ; le mensonge désintéressé se liant de plus en plus intimement au mensonge intéressé.

M. Duprat a consacré les deux derniers chapitres de son livre à l'étude du mensonge au point de vue moral et pédagogique. Il n'y a rien dans ces quelques pages, que le résumé de ce qu'il avait dit précédemment.

Em. D.

LE SENTIMENT RELIGIEUX EN FRANCE, par Lucien ARRÉAT, 1 vol. in-18 de 158 pages, Paris, Félix ALCAN, 1903.

L'évolution religieuse et morale, qui préoccupe à juste titre les esprits de notre temps, vient d'inspirer à M. Arréat un livre court, précis et lucide sur le sentiment religieux. Tous ceux qui sont familiers avec l'histoire de ces vingt dernières années constatent en effet une renaissance profonde d'idéalisme et d'esprit religieux. M. Arréat s'est efforcé d'analyser les causes singulièrement complexes et intimes de ce phénomène social. Elles sont, selon lui, d'ordre moral, national et métaphysique, sans oublier d'ailleurs l'extension de la lutte des idées sur le terrain religieux qui provoque de la part de la science et de l'organisation sociale des catholiques un réveil très vivace, et dont les conséquences seront sans doute considérables.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse individuelle des transformations religieuses. Nous l'aurions voulue plus approfondie, mais c'est plutôt sans doute l'œuvre du romancier que celle de l'historien. Les informations de M. Arréat sont cependant assez riches pour qu'on puisse penser avec lui, que longtemps encore les liens religieux demeureront indissolubles, comme l'idéal moral qu'ils traduisent et la conscience morale qu'ils expriment. Ses conclusions nous semblent inspirées d'un sens très juste de la situation actuelle. Il estime avec tous les libéraux que l'État, sans se désintéresser de l'évolution religieuse, doit en accueillir les diverses manifestations avec la plus entière tolérance, comme d'un idéal à la fois supérieur et différent du sien.

Dans l'appendice, M. Arréat a réuni un certain nombre de lettres, qui sont autant de documents précieux sur la situation religieuse des esprits. A une époque où les doctrines tendent de plus en plus à sortir du domaine intellectuel pour conquérir sur les âmes et les événements une véritable maîtrise, on ne saurait recueillir avec trop d'intérêt tout ce qui peut contribuer à donner de l'état des esprits, à l'heure présente si complexe et si pleine d'avenir, une idée précise et complète.

P. G.

II. — PHILOSOPHIE SOCIALE

L'ÉNIGME SOCIALE, par A. Penjon, correspondant de l'Institut, 1 vol. in-4° de 110 pages. — Lille, au siège de l'Université, rue Jean-Bart, 1902.

Le titre même du livre de M. Penjon en indique suffisamment l'esprit. L'auteur ne se place pas à l'intérieur d'une section bien déterminée des sciences sociales, mais il tente un voyage de découvertes à travers toutes les questions et tous les problèmes qui intéressent l'avenir des sociétés contemporaines. Il examine tout d'abord ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans l'organisation actuelle, c'est-à-dire la justice qu'il définit par l'équilibre des égoïsmes. Pénétré de cette observation générale, il en suit les applications innombrables dans tous les détails de l'ordre social. L'introduction de l'état comme partie ou comme arbitre dans le conflit des volontés ou des intérêts lui suggère aussi plusieurs observations. Mais, après avoir étudié dans l'association normale du capital et du travail le type même d'une société fondée sur la justice, M. Penjon constate qu'en fait cet équilibre n'est jamais stable ni ce contrat jamais définitif. A ces conflits, toujours douloureux et qui contribuent en tous cas à rendre l'avenir si précaire, on a proposé des remèdes que M. Penjon critique avec une indépendance, une bonne foi et une bienveillance tout à fait remarquables. Il propose enfin une solution de l'énigme sociale, hautement morale et humaine, et peut-être moins utopique qu'on ne pourrait croire. C'est à la sympathie de prendre la place de la vieille loi de l'égoïsme ; c'est elle qui, en limitant, comme ne le peut faire la justice, le conflit des intérêts et des consciences, doit assurer l'avenir et le règne pacifique de l'humanité sur les choses.

C'est vraiment le livre d'un philosophe. Nous n'aurons pas l'impertinence d'en discuter les conclusions en quelques lignes. Nous ne ferons même pas remarquer que le règne de la sympathie et, mieux encore, de la charité, n'apparaît pas comme prochain à une époque dont toute l'évolution historique semble être dominée par la terrible loi de la concurrence vitale. Mais il y a là des idées tout à fait graves, sérieuses, profondes, et qui méritent de retenir l'attention. Sans doute les faits et les sciences sociales ont leur discipline qui ne s'accommode pas toujours des exigences du moraliste. Mais nous sommes à un moment de l'histoire des idées, où nous ne risquons guère de l'oublier. Il faut féliciter M. Penjon de nous rappeler que les solutions morales demeurent seules vraiment humaines et vraiment définitives.

P. G.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ARISTOTE, par Clodius PIAT (collection des *Grands Philosophes*), 1 vol. in-8° de 396 pages, Paris, ALCAN, 1903.

Il n'y a point en philosophie de nom au-dessus de celui d'Aristote. Tandis que le temps use et affaiblit d'ordinaire les grandes réputations, Aristote a vu son influence croître avec les siècles. A peine égalé à Platon dans les derniers âges de l'antiquité, il lui a disputé l'influence chez les néoplatoniciens et a fini par le supplanter. D'illustres Pères grecs se sont formés à son école ; il a dominé dans la philosophie arabe ; il a fourni la méthode aux grands docteurs de l'Occident, et c'est encore lui, de nos jours, qui semble seul en mesure de lutter contre Kant. Aristote n'a certainement pas tout su ni tout prévu. Inférieur en mathématiques, il a arrêté net les progrès de l'astronomie en Grèce et retardé de deux mille ans la connaissance du véritable système du monde, déjà soupçonné avant lui. Mais son érudition est immense, son talent d'observation très pénétrant, sa justesse de vues irréprochable, sa logique impeccable. On peut définir d'un mot la philosophie d'Aristote : le sens commun fait scientifique.

Sa place était donc marquée dans la galerie des grands philosophes. Le Directeur de la collection s'est chargé de le présenter lui-même. Très heureuse inspiration, car il nous donne, à propos de l'un des plus grands penseurs qui aient paru, un type et un modèle de ce que doit être cette collection renfermant déjà tant de beaux travaux.

Avant tout, ces études sur les grands philosophes doivent avoir un caractère objectif. Elles sont destinées non à défendre une doctrine quelconque, mais à faire connaître aussi exactement que possible la pensée fondamentale des penseurs célèbres de tous les temps. Il faut donc écarter, s'il se peut, toutes vues personnelles et reproduire les opinions de l'auteur telles qu'il les a eues, se placer au point de vue où il s'est lui-même placé.

Ceci paraît très simple ; il semble qu'il n'y ait qu'à lire et à résumer ; en réalité, c'est extrêmement difficile. L'esprit humain est toujours en marche ; de nouvelles questions se sont posées ; les points de vue se sont modifiés ; ce qui paraissait autrefois une solution nette ne nous laisse aujourd'hui qu'une impression vague. Comment présenter une théorie en dehors de toute considération des difficultés présentes ? Comment poser un problème sans y ajouter le mot qui le pré-

cise pour nous ? Il est presque impossible d'offrir un exposé qui soit clair pour nos contemporains sans y mettre une note que sans doute l'auteur original n'aura pas cherchée, que peut-être il n'aurait pas voulue.

Pour connaître la véritable pensée d'un auteur, il est très recommandé de rapprocher les différents passages où il parle d'un même sujet. Mais là encore il y a lieu à bien des illusions. Si on se borne à quelques rares recherches, on n'approfondit pas ; si on multiplie les rapprochements, on peut confondre des solutions données à des points de vue très divers.

Que de place laissée à ce qu'on a appelé l'équation personnelle ! A peine pourrait-on la réduire par un commerce long, assidu et exclusif avec l'auteur original.

Pour diminuer ces difficultés, M. Piat s'est généralement abstenu de consulter les commentateurs. Tout commentateur y met nécessairement du sien. On pourrait dire qu'il y a autant d'Aristote que de commentateurs, et ils sont nombreux, même de nos jours. M. Piat a estimé, avec beaucoup de raison, qu'il valait mieux s'adresser directement au texte, et il n'a eu recours à des renseignements de seconde main que lorsqu'il jugeait impossible de tirer du texte une solution claire et définitive.

De même, il n'a pas cru devoir, comme plusieurs de ses collaborateurs, faire un historique de la vie du philosophe et des antécédents de sa doctrine. Cet historique eût offert un grand intérêt, mais il aurait fallu un autre volume. D'ailleurs, il a déjà été fait d'une manière remarquable par plusieurs auteurs et notamment, en France, par M. Ravaisson. M. Piat a voulu se consacrer uniquement à l'exposé de la philosophie du Stagirite ; c'est à peine si un volume y suffit.

L'auteur a très bien divisé son étude en quatre sujets qui résument parfaitement toute la doctrine péripatéticienne : l'être, la nature, l'âme, la morale ; métaphysique, physique, psychologie, éthique.

Dans un premier livre, il développe toute la théorie d'Aristote sur la constitution de l'être. Il remarque qu'Aristote part de l'être concret tel que le présente l'observation courante. Mais, dans cet être, l'analyse métaphysique découvre bien des détails divers. C'est d'abord la substance, dans laquelle se résume l'existence fondamentale de chaque être particulier, et cette substance même se divise en deux principes, la matière qui explique le devenir, et la forme ou l'élément permanent et spécifique ; puis viennent les autres catégories : quantité, qualité, relation, etc. M. Piat examine la théorie du continu dans Aristote. Bien que très ingénieuse, elle lui laisse des doutes ; il

croit y voir le germe d'une objection possible contre l'indivisibilité des facultés psychiques. Il regrette encore que le philosophe grec n'ait pas fait une place à la quantité intensive mise en lumière par Kant. Sans doute Aristote n'a pas connu cette sorte de quantité ; pour lui, la quantité désignait avant tout la grandeur étendue, mais il n'ignorait pas le caractère d'intensité qui s'attache à certains accidents, et il en traite à propos de la qualité.

Au reste, M. Piat est loin de méconnaître la puissance de la conception d'Aristote : « C'est, dit-il, une série de découvertes. »

Après avoir dégagé par l'analyse toutes les diversités qui existent dans le même être, Aristote en recherche les causes. Tout être a commencé, « son existence suppose un changement et ce changement ne s'explique pas tout seul ». Il y a tout d'abord deux éléments essentiels dont la réunion constitue l'être : la forme et la matière dont nous avons déjà parlé ; puis il y a la cause motrice qui le fait passer à l'acte ; mais rien ne se produit au hasard, toute la nature évolue dans un cercle fixe, cela n'est possible que par une quatrième cause qui dirige la cause motrice, à savoir, la finalité.

Tous ces éléments et ces principes que nous venons d'étudier sont divers dans les divers êtres, il y a des formes diverses, des matières diverses, des causes diverses, etc. Mais chacun garde sous les diversités spécifiques et individuelles un caractère général qui s'applique partout où s'applique le principe, il est en ce sens universel. De plus, tout se rattache, comme on l'a vu, à la substance. Quand on étudie ces divers éléments, au fond c'est toujours la substance que l'on étudie. La philosophie de l'être ou, comme le dit Aristote, la philosophie première est donc véritablement une science une : elle est la plus haute et la plus parfaite des sciences.

Tout cela est juste, mais il est une divergence que l'on nous permettra de marquer ici, parce que, en qualité de péripatéticien scolastique, nous croyons qu'elle touche de près à la valeur objective de la science. La philosophie d'Aristote établit dans l'être, comme on le voit, une foule de distinctions. M. Piat croit que dans l'intention d'Aristote, ces distinctions étaient purement logiques. Il ne nie point l'utilité qu'il pourrait y avoir à établir une distinction réelle dans certains cas, mais il pense que cette distinction était inconnue d'Aristote et même de saint Thomas ; au fond, il ne la croit guère admissible.

Qu'une théorie expresse de la distinction réelle soit postérieure à Aristote et même à saint Thomas, nous l'accordons volontiers ; mais, en fait, cette distinction existait pour eux, à notre sens, dans beaucoup de cas.

Quand, par exemple, saint Thomas prouve que l'intelligence d'une créature ne peut être la même chose que son essence, peut-on l'entendre autrement que d'une distinction réelle, d'une différence existant dans la réalité même ?

Pareillement, quand Aristote nous dit que « chaque être est multiple comme l'univers dont il fait partie, quoique à un moindre degré, impossible de réduire la qualité à la quantité ; impossible aussi de concevoir la qualité et la quantité sans les rapports à un troisième terme qui les groupe et les supporte » (nous copions ici M. Piat), n'est-ce pas assez faire entendre que ces distinctions ont une valeur dans la chose, qu'elles sont par conséquent réelles ? La couleur (qualité) n'existe que dans l'étendue (quantité) et cependant ces deux choses diffèrent réellement, à tel point que l'une peut changer, l'autre restant la même.

Ce qui complique la question, c'est qu'en effet ces divers caractères n'ont d'existence séparée que dans l'intelligence. C'est pourquoi, les Pères de l'Église enseignaient couramment qu'elles sont distinctes *ratione* ou κατὰ λόγον, suivant l'expression d'Aristote. Mais on a fini par remarquer que, dans ces séparations opérées par la pensée, il y en a dont la portée est différente. Ainsi tout être est un ; dans mon esprit, j'ai une idée très distincte de l'être et une autre idée de l'unité ; cependant, en fait, l'être est un uniquement parce qu'il est être. Il n'y a point de différence réelle, il n'y a qu'une distinction logique. D'un autre côté, la pensée et la substance n'existent séparées que dans notre conception, et cependant, en fait, la pensée ne peut se réduire à la substance, ni la substance à la pensée, ces deux choses n'ont ni le même principe, ni la même valeur, ni la même portée. Est-ce qu'une philosophie vraiment scientifique ne doit pas tenir compte de ces nuances, et, par suite, donner une étiquette différente à ces différentes distinctions ? Voilà ce que signifie, à notre gré, la distinction réelle ; unité dans l'être qui est la base unique du tout, différence des caractères qui, tels qu'ils sont dans les choses, sont irréductibles l'un à l'autre.

Nous voulons bien qu'Aristote n'ait pas noté ce genre de distinctions que nous appelons réelles, mais nous ne voudrions pas laisser croire que sa doctrine y fût opposée.

On nous pardonnera de nous être arrêté si longtemps sur la métaphysique d'Aristote. C'est la partie de son enseignement que nous avons le plus anciennement étudiée, et qui nous paraît comme la clef de toute sa doctrine.

Continuons notre analyse. Après la question de l'être vient celle de

la nature, physique et cosmologie d'Aristote. La physique d'Aristote consiste surtout dans une théorie du mouvement. Cette théorie est remarquablement développée par M. Piat. Elle se fonde sur la dépendance de tous les mouvements d'altération, d'accroissement ou de déplacement à l'égard d'un premier mouvement circulaire éternel. Ce premier mouvement dépend lui-même d'un premier moteur immobile, à savoir l'acte pur, la pensée de la pensée. Mais comme la pensée pure ne peut descendre à connaître aucune chose au-dessous d'elle, elle est seulement cause finale. Elle meut en ce sens que le monde est animé ; il a quelque idée de la perfection divine et cherche à la reproduire dans la limite des ressources dont il dispose. Le monde d'Aristote comprend donc deux principes : l'acte pur éternel qui est le Dieu du Stagirite et le monde également éternel qui se meut lui-même sous l'influence de l'acte pur. Peut-on ramener ce dualisme à un monisme? M. Piat le croit. Il suffirait d'admettre que l'âme du monde arrive à se délivrer totalement de la matière. Mais ne serait-ce pas dépasser singulièrement la pensée d'Aristote ? Et comment l'acte pur influerait-il sur l'âme du monde s'il n'était que le plus haut degré de perfection où cette âme puisse arriver ?

La psychologie d'Aristote a particulièrement intéressé notre auteur. Il y consacre près de la moitié du volume. L'âme pense, or la pensée n'est point à proprement parler un mouvement. Elle suppose donc un principe spécial et hyperphysique ; ce principe est l'âme. Mais si l'âme est autre chose que le corps, elle est cependant un seul être avec lui. Elle est l'acte premier d'un corps organisé. Elle ne s'en sépare pas plus que l'empreinte de la cire, ou la vision de l'œil.

L'âme a plusieurs facultés. M. Piat remarque que leur classification a été faite par Aristote d'après les diverses formes de vie que l'on trouve séparées dans les êtres organisés. Il y a donc quatre facultés essentiellement distinctes, mais toutefois dépendantes l'une de l'autre : la nutrition, la sensation, la locomotion et l'intellection. Cependant, dans plusieurs endroits, le philosophe mentionne encore l'appétit. M. Piat y voit une dérogation au principe de classification posé. Il ne serait peut-être pas difficile de remédier à cette dérogation en distinguant, comme les scolastiques, deux appétits : l'un subdivision de l'intelligence, l'autre subdivision de la sensibilité. Aristote lui-même parle en quelques endroits d'un appétit rationnel, ὄρεξις διανοητική. (v. p. 280.)

Cette théorie d'Aristote suppose une hiérarchie des êtres s'élevant

de la matière brute jusqu'à la vie et la connaissance. Est-ce une ébauche de l'évolutionisme ? M. Piat remarque très justement que l'évolutionisme suppose une marche en avant ; chez Aristote, il n'y a pas de marche en avant, mais la nature donne toujours tout ce qu'elle peut donner, reproduisant éternellement les mêmes formes.

Examinons à part chaque faculté. La nutrition, qui comprend, suivant le Stagirite, la génération, est déjà une faculté d'ordre psychologique, c'est l'âme qui emploie et façonne la nourriture. Nous sommes en présence d'un acte hyperphysique, suivant la pensée de Claude Bernard.

La sensation est plus que la nutrition. Néanmoins, elle n'agit jamais d'elle-même, mais seulement sous l'influence du sensible extérieur, influence contre laquelle l'âme réagit en rapportant la forme reçue à sa cause. « Les actes des sensibles passent aux organes périphériques et vont se réunir dans un organe central qui les perçoit tous. Ils se conservent en l'absence de la cause qui les a produits : ils peuvent renaître sous certaines conditions avec une tendance naturelle à s'objectiver de nouveau. De là l'explication de l'imagination, de la mémoire et de ses lois, du sommeil, du rêve et de l'hallucination. On peut trouver que cette manière de voir a vieilli par certains points. Mais il faut reconnaître aussi qu'elle renferme la plupart des idées de fond que défend ou dont s'inspire la psychologie contemporaine : la psychophysiologie a pour père le métaphysicien Aristote. »

La pensée ouvre un monde nouveau. Elle nous fait connaître, non plus les réalités concrètes, mais leur quiddité. Cette quiddité ne peut être saisie par une faculté organique, elle n'existe dans la forme sensible qu'en puissance. L'intelligence qui la saisit doit donc être pure de tout alliage matériel. Mais de plus, l'intelligence ne peut être seulement une puissance réceptive puisque l'intelligible n'existe pas en acte dans la réalité ; il faut une puissance qui le fasse passer à l'acte : c'est l'intellect actif. L'intellect actif est tout à fait distinct ; il vient du dehors, il est quelque chose de divin, d'impassible, d'éternel. Aussi Alexandre d'Aphrodise a-t-il cru que c'était l'acte pur ou Dieu lui-même.

Cette théorie de l'intelligence, remarque M. Piat, donne lieu à plusieurs questions qu'Aristote n'a point résolues et sur lesquelles saint Thomas d'Aquin a jeté une lumière nouvelle.

Nous ne nous arrêterons point sur les questions du jugement, de la science, du syllogisme, etc. Les théories d'Aristote à cet égard sont entrées dans la science courante.

Terminons par quelques mots sur la morale d'Aristote. M. Piat y

distingue trois parties : la morale de l'individu, la morale de la famille, et la morale de la cité ou la politique.

La morale d'Aristote est un eudémonisme. Son but est de conduire au bonheur. Mais Aristote n'admet pas qu'on recherche indifféremment toute sorte de bonheur. Il y a une hiérarchie dans les biens. Le bien suprême est l'exercice de la plus haute faculté de l'homme, c'est-à-dire l'intelligence.

Ce bien est-il obligatoire ? M. Piat pense qu'Aristote a eu quelque notion de l'obligation. Il reconnaît toutefois que son idée prédominante est celle de beauté. Le motif de son éthique est avant tout d'être plus homme, plus conforme à l'ordre et à la nature, en un mot, d'arriver à une beauté et à une perfection supérieure.

Remarquons avec l'auteur que cette morale d'Aristote n'est point indépendante de la métaphysique. Elle s'y ramène par les notions d'acte et de puissance, de perfectionnement, de forme humaine. Elle n'est pas même complètement indépendante de la religion, puisque c'est Dieu ou l'acte pur qui est le principe de l'ordre. Il nous semble, toutefois, qu'Aristote a peu développé cette dernière considération.

Nous avons tâché de résumer les principaux points de la doctrine d'Aristote d'après M. Piat. Il nous semble que cette doctrine est, dans son ensemble et sauf des divergences bien connues, celle qu'ont reproduite les scolastiques. Ils ont donc bien compris Aristote ; mais ils l'ont christianisé sans s'en vanter et ils l'ont perfectionné, notre auteur le reconnaît.

La philosophie d'Aristote est assez différente de celle de Platon, mais elle est encore plus éloignée du matérialisme. Sur l'insuffisance du mouvement à s'expliquer par lui-même, sur le caractère essentiellement hyperphysique de la connaissance, le Stagirite a des arguments décisifs qui n'ont jamais été réfutés. Partout dans les choses il montre l'âme, le divin. On pourrait appeler sa doctrine un animisme universel.

Il est vrai que ses premiers disciples ont négligé ces vues transcendantes. Très probablement gens d'observation, comme le maître lui-même, ils se sont tenus dans un naturalisme très voisin du matérialisme. M. Piat en donne des indications curieuses et peu connues. Faut-il cependant en accuser le maître ? Est-ce la faute d'Aristote si ses disciples ne se sont pas élevés à sa hauteur ?

Comte DOMET DE VORGES.

LE DIEU DE PLATON D'APRÈS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES DIALOGUES, par Pierre Bovet, docteur ès lettres, Genève. Henry Kundig ; Paris, Félix Alcan, 1903, in-8°, 186 pages.

L'auteur accepte comme point de départ la chronologie des œuvres de Platon établie par M. W. Lutoslawski après de longues et minutieuses discussions stylométriques (1) (pp. 8, 9). La philosophie platonicienne aurait ainsi traversé trois phases successives : la période socratique, tout entière consacrée aux questions de morale ; la période des idées, époque des grands chefs-d'œuvre : *Banquet, Phédon, République ; Phèdre ;* et une troisième période plus récente où, renonçant à sa théorie des Idées substantielles, distinctes des individus, Platon aurait inauguré avec une sorte de conceptualisme une philosophie nouvelle. Les dialogues s'y seraient succédés comme il suit : *Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Lois.*

Laissant de côté la période socratique, M. Bovet étudie d'abord la conception de Dieu dans les dialogues des Idées. Sa conclusion est que Dieu a une place dans la *pensée* de Platon, mais non pas dans sa *philosophie,* du moins à cette époque. « Platon était religieux, il croyait aux dieux de la même manière que les honnêtes gens de son temps », mais il n'éprouvait pas le besoin de lui faire place dans la conception systématique qu'il se faisait de l'univers. Bref, « dans sa philosophie... le rapprochement qui pourra paraître surprenant exprime bien notre pensée, il aurait pu dire comme Laplace : Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse » (p. 76). Et cette position, ajoute l'auteur, n'a rien d'étrange si l'on réfléchit que nul des philosophes grecs antérieurs à Platon ne fit à Dieu une place dans son système du monde. Pour le démontrer, dans une revue rapide mais d'une érudition à la fois riche et très sûre, M. Bovet étudie les prédécesseurs grecs de Platon. (Appendice 83-115.)

La dernière philosophie exige au contraire l'intervention divine. L'auteur le prouve d'abord *a priori* par la nature même de cette philosophie. Deux traits en effet la distinguent : les Idées ne sont plus des sortes d'hypostases subsistantes par elles-mêmes, mais seulement des notions parfaites saisies par l'intelligence et n'ayant d'existence qu'en elle. Et surtout, l'être vrai n'est plus l'Idée immobile,

(1) *The Origin and growth of Plato's Logic*, Longmans, London, 1897.

mais l'âme douée de pensée, de vie, de mouvement. Le monde devient un système d'âmes.

Or, Dieu est nécessaire pour garantir la valeur de la science dans une telle philosophie. Nécessaire pour en garantir la valeur que nous disons aujourd'hui subjective, c'est-à-dire la capacité radicale de connaître dans l'intelligence humaine, et Platon devra concevoir Dieu comme l'Ame suprême, aux notions parfaites, à laquelle participera l'âme du philosophe ; nécessaire encore et surtout pour assurer sa valeur objective de représentation, il faudra donc une raison ontologique pour fonder la relation de similitude entre les notions de Dieu ou du philosophe et la réalité des choses. C'est pourquoi le *Timée* nous représente Dieu créant le monde sur le modèle de ses idées. Bref, les choses sont à l'empreinte des idées divines, et notre âme, parce que participant à la perfection divine de l'âme parfaite qui les créa, connaît le monde tel qu'il est.

Viennent alors les documents positifs qui appuient cette interprétation de la pensée platonicienne. M. Bovet recherche dans les dialogues de la dernière période les deux caractères qu'il attribue à la divinité : sphère totale des idées-notions et créateur de l'univers.

La thèse est intéressante et bien conduite ; le lecteur se trouve vite mis au courant des récentes hypothèses sur la philosophie platonicienne ; l'argumentation toujours claire est facile à suivre. Je formulerai cependant deux critiques :

D'abord la base de la construction est-elle très solide ? Cette chronologie que M. Lutoslawski nous affirme irréfragable est obstinément rejetée par le grand historien de la philosophie grecque, Zeller. M. Bovet est-il dès lors bien venu à nous répéter après le *Journal des Savants* qu'elle est « définitive » ? Les calculs stylométriques, si minutieux cependant, qui ont présidé à cette nouvelle ordonnance des dialogues, comportent-ils donc une si entraînante conviction ? Il est vrai que l'hypothèse est féconde et fournit des cinq dialogues *Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*, *Philèbe*, *Politique*, et de leur philosophie une explication plus naturelle que la « période mégarique » imaginée par Zeller. J'ajoute avec M. Lutoslawski qu'il est peu vraisemblable que Platon ait passé de la théorie psychologique de la création de la science en nous, la seule vraie, à l'idéalisme exagéré d'une science préexistante, et par suite qu'il est plausible d'attribuer cette première doctrine à la vieillesse de Platon. Mais ici l'accord entre philosophes est loin d'être unanime : même en admettant la chronologie de M. Lutoslawski, cette conception de la dernière philosophie de Platon ne s'impose pas. Sans doute, et M. Bovet l'a bien

mis en lumière, ce qui caractérise cette période c'est le souci d'expliquer le mouvement et la vie, ainsi que la place considérable donnée à l'âme. Mais est-il aussi évident que l'ancienne conception des « Idées » a totalement disparu ? Ne pourrait-on pas la retrouver dans plusieurs passages du *Timée* ? Ajoutons cependant que si cette interprétation de la pensée platonicienne ne s'impose pas avec évidence, on peut du moins lui reconnaître une sérieuse probabilité. Il y a donc là un point de départ suffisant, et l'on conçoit très bien que de nouvelles recherches s'autorisent d'une simple vraisemblance pour tirer au clair des problèmes non encore résolus. Les résultats alors, en confirmant l'hypothèse, pourraient même par leur fécondité lui communiquer cette haute probabilité qui confine à la certitude. C'est dans cette vue que l'on a déjà étudié, d'après la nouvelle chronologie, le développement des idées morales chez Platon (1) » ; un travail sur la théologie platonicienne avec le même point de départ et dans le même sens était tout indiqué. M. Bovet ne semble pas du reste avoir dédaigné cette attitude (p. 20) et il me paraît que cette position est la seule actuellement légitime.

Quant aux conclusions, se prononcer sur le sens précis de la pensée de Platon, toujours si complexe et si mouvante parfois, reste une entreprise délicate ; l'Introduction où M. Bovet expose les diverses solutions apportées de nos jours au problème de la théologie platonicienne par d'insignes philosophes en est une suffisante garantie. On pourrait, je crois, accepter la première partie de la thèse : Il n'est pas évident que Dieu ait une place dans la théorie des Idées, et le monothéisme de Platon à cette époque ne s'impose pas avec nécessité.

Mais l'auteur a-t-il démontré qu'il en est différemment dans la dernière période ? Ne systématise-t-il pas trop les mythes de Platon en voulant y retrouver absolument sa théorie philosophique d'un Dieu sphère des Idées et créant le monde sur leur modèle ? Cette conclusion pourrait paraître forcée. D'autres ont vu dans ces récits merveilleux de la vieillesse de Platon de simples jeux d'esprit sans aucune valeur didactique. M. Bovet a reconnu que de telles suppositions « si elles étaient fondées, entraîneraient la nullité de ses efforts » (p. 23). Et cependant il est possible que le lecteur ne se trouve pas pleinement convaincu de l'argumentation qu'on leur oppose. D'autre part les textes allégués parlent-ils si clairement d'une création au sens strict ? Est-ce même là une idée grecque ? Puis, en admettant que le *Timée* puisse être interprété de la sorte, comment expliquer le silence

(1) Voir *Études*, 5 et 25 janvier 1902. Les deux articles de J. Lebreton.

des *Lois* sur une découverte philosophique de cette importance ? M. Bovet allègue en faveur de son hypothèse la nécessité de garantir la science subjectivement et objectivement. Mais c'est là, du moins dans la forme où il la présente, une nécessité plutôt kantiste et moderne que platonicienne. Enfin cela ne suppose-t-il pas toujours que les derniers dialogues de Platon sont la construction logique d'un système rigoureux ?

Pour conclure, deux vérités d'une portée considérable sont mises en lumière par cette thèse : 1° La philosophie de Platon, du moins pendant les deux premières périodes, n'accorde pas de place à la divinité dans le système qu'elle se fait de l'Univers ; 2° La seconde philosophie de Platon donne au mouvement, à la vie, à l'âme, une importance jusqu'alors inconnue. L'auteur les établit toutes deux avec une érudition abondante et précise qui justifie l'appréciation d'un juge très compétent en matière de philosophie grecque, M. John Burnet, qui appelle la thèse de M. Bovet *an extremely able piece of work* (1).

H. LÉARD.

STUDIES IN THE CARTESIAN PHILOSOPHY, by Norman SMITH, M. A., lecturer at Queen Margaret college, and assistant to the professor of logic, in the University of Glasgow. — London, MACMILLAN and C°, 1902, XIV-276, crown in-8.

C'est une étude préparatoire à un travail plus considérable sur la philosophie des sciences, d'après Descartes. Frappé de la contradiction des théories physiques de Descartes avec ses principes métaphysiques, M. N. Smith a jugé à propos d'étudier d'abord et à part cette métaphysique.

L'ouvrage distribué en sept chapitres comprend deux parties. D'abord une exposition des principes de Descartes en trois chapitres (p. 1-136) : — I. Le Problème (1-18) ; — II. La Méthode (19-47) ; — III. La Métaphysique (47-136). L'auteur n'y expose pas seulement la pensée du Maître, il atteste encore, pour éclaircir les passages équivoques, les disciples immédiats : Clauberg, Cordemoy, de La Forge, Geulinx, Norris, surtout Régis et Malebranche. Puis, dans les chapitres suivants, il suit l'évolution de ses principes dans la pensée des philosophes postérieurs : IV. Spinoza et Leibniz (137-180) ; — V. Locke (181-214) ;

(1) *Mind*, janvier 1903, p. 120.

— VI. Berkely et Hume (215-252) ; — et il termine avec leur transformation définitive par la critique de Kant (VII, 253-266).

Trois principes résument la métaphysique de Descartes (p. 115) :

1. — La doctrine de la *perception représentative*. L'esprit ne perçoit pas directement la réalité, mais ses idées d'où il *infère* l'existence et la nature de la réalité. On a fait parfois de cette théorie un corollaire du *Cogito, ergo sum*. C'est là une erreur. En vérité, Descartes s'étant représenté d'abord l'esprit et la matière dans un dualisme absolu, ayant localisé l'esprit dans le cerveau, le grand problème de sa philosophie était d'expliquer comment l'esprit pouvait connaître la matière extérieure. La solution s'imposait : l'esprit se connaît immédiatement et débute par un acte de conscience. Il connaît la matière indirectement dans les représentations qu'il trouve innées en lui. (Cf. tout le chapitre Ier).

2. — Le *Rationalisme*. La méthode parfaite pour Descartes est la méthode mathématique. L'idéal serait de découvrir les « simples natures », et celles-ci une fois connues par idées claires, d'en *déduire* ensuite tout le réel. Cette déduction ne doit pas être syllogistique. Descartes a gardé de sa formation scolastique une défiance du syllogisme, qui, dit-il, supprime l'attention de l'esprit et la remplace par un mécanisme aveugle. Il entend par déduction une série d'intuitions que l'esprit parcourt d'un bout à l'autre, ou qu'il se rappelle avoir parcourues. Ce qui est sensible ne comptant pas pour la science, le travail scientifique consiste à transformer en termes de pensée les faits sensibles, à réduire les qualités à des lois du mouvement, puis à déduire de ces lois toutes les apparences sensibles et à démontrer leur nécessité (c. II).

3. — Le *Spiritualisme*. Par ce mot M. N. Smith entend deux choses. Il veut dire d'abord que Descartes admet, par-delà les phénomènes, un sujet spirituel dont il a une idée claire ; mais de plus et surtout que cet esprit est conçu comme une activité créatrice. Dans un monde géométrique, figé dans un dualisme absolu, son rôle sera de mettre le mouvement et la vie. L'esprit divin crée d'un acte de volonté les idées qui deviennent objets de sa pensée et auxquelles les esprits inférieurs participent ; il fait ainsi bien qu'à l'aveugle la vérité des choses. L'esprit créé, à son tour, par un acte de volonté unit entre elles ses idées, modes qu'il a reçus passif comme la cire sous les objets qui la pétrissent. Un double dualisme reste encore inexpliqué : comment rendre compte par la géométrie du mouvement mécanique, puisque le mouvement n'est qu'un mode de l'étendue ? Qui dira surtout comment l'âme et le corps agissent et réagissent l'un sur l'autre dans

l'acte de connaissance et dans l'acte de volonté, ou encore s'unissent, se fondent pour ainsi dire dans cet acte merveilleux et pourtant si vulgaire de l'émotion sensible. La seule réponse était d'admettre l'action médiatrice de l'Esprit suprême. Cet occasionalisme implicite dans sa doctrine et que ses disciples y démêleront, Descartes répugnait à l'accepter expressément, bien qu'on trouve dans ses lettres des aveux significatifs et presque une reconnaissance (c. III).

On voit du moins par cet exposé la grande part de l'esprit dans la philosophie de Descartes, et l'on comprend la réflexion de l'auteur : grâce à cette conception, il « construit tout un système en dépit des insolubles difficultés où l'ont conduit les deux premiers principes » (p. 115).

Spinoza accepte la théorie des idées représentatives, mais il pousse à l'excès le rationalisme de Descartes et l'application de la méthode mathématique.

1. — Il identifie la causalité avec l'explication logique, et c'est la source de l'adage fameux : *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

2. — Il identifie la relation de cause à effet avec celle de substance à qualité, d'où son panthéisme.

3. — Enfin, il regarde les existences finies comme des illusions de l'imagination. Leur série ne nous donne que des marques extérieures, des relations, des propriétés non essentielles, toutes très loin d'être l'essence intime des choses. Aussi bien, elles sont destinées à disparaître dans une science supérieure.

C'est là du cartésianisme logique. Il est vrai que, parallèlement à cette théorie rationaliste, Spinoza développe une autre explication de l'univers, assez analogue sur certains points à celle que fournit aujourd'hui la science. La substance y devient une *énergie* essentiellement créatrice, donc chaque corps est un *effort*. Chaque idée a une existence indépendante. Dans l'esprit, il y a des associations qui déterminent la série des pensées, comme dans l'univers matériel la série des mouvements. Et en reconnaissant l'impuissance de la déduction à expliquer leur suite, Spinoza écrivait à Tschirnhausen, quelques mois avant sa mort, qu'il n'avait pas encore découvert la loi de cette création et qu'il la cherchait. Cette conception est inconciliable avec les doctrines cartésiennes, mais elle n'a pas dans la philosophie de Spinoza l'importance de la première.

La théorie des idées innées de Leibniz offre une contradiction presque semblable. Elles ne sont, dit-il parfois, que des dispositions fondamentales dues à la constitution de l'esprit ; leur rôle est de diri-

ger la pensée comme les muscles et les tendons dirigent la marche. Aussi l'esprit ne les connaît-il qu'indirectement. Il leur appartient de subsumer et d'informer les données sensibles. Ces expressions ne sont pas de Leibniz, mais elles rendent bien sa pensée. On le voit, c'est déjà la théorie kantienne qui fait du jugement une synthèse, et qui est incomparable avec le rationalisme cartésien et la déduction analytique. Mais, en général, Leibniz se tient entre Descartes et Locke. Logique avec lui-même, et persuadé que la connaissance sensible n'est autre que la pensée à l'état confus, destinée à se transformer pleinement avec la science parfaite, il admet comme Descartes les idées innées, mais avec Locke il regarde toute pensée claire comme provenant par évolution de l'expérience sensible. Il conserve d'ailleurs toutes les grandes doctrines cartésiennes : le rationalisme déductif, puisque toute monade est un monde à part, réfléchissant dans sa petitesse l'univers entier avec toutes les relations réelles ou possibles des êtres entre eux, et que toute causalité, essentiellement idéale par nature, s'identifie avec l'explication logique ; le spiritualisme, car incapable d'expliquer l'expérience sensible, il fait appel à l'obscurité des perceptions pour rendre compte des qualités secondaires, de l'espace, de la variété des monades, comme il avait eu recours à l'harmonie préétablie pour donner raison de l'activité apparente des êtres. Pour lui comme pour Descartes, conclut M. Smith, l' « esprit » est le *deus ex machina* qui résout les insolubles difficultés de son rationalisme (p. 180).

Locke rejette les idées innées ; tout provient de l'expérience et nous n'avons de la substance comme du « moi » que la conception très obscure d'un sujet soutien des phénomènes. Aussi l'a-t-on classé parmi les sensualistes. Cette appréciation est inexacte. Dualiste comme Descartes, Locke voit dans l'esprit un agent actif qui compare et combine les idées. Les vérités mathématiques lui apparaissent d'une certitude absolue et dans une évidence intuitive. Mais surtout si Locke admet l'induction et la connaissance empirique, ce n'est là en quelque sorte qu'un pis-aller, une méthode capable tout au plus de nous faire connaître l'essence nominale des choses. L'idéal, possible en soi, mais irréalisable en pratique, serait de connaître d'abord les essences réelles et d'en déduire ensuite toute la réalité. Le sensualisme de Locke est donc un sensualisme de surface, extérieurement surajouté à ses principes rationalistes. Mais, ajoute M. Smith, comme la seule partie féconde de Locke est justement cet empirisme, il est « plus charitable » de la ranger parmi les sensualistes (p. 214).

Hume tient une place capitale dans l'histoire de la philosophie. A

lui revient l'honneur d'avoir ruiné la métaphysique de Descartes et préparé Kant. Par l'analyse de la causalité il détruit le rationalisme : Puisque l'idée de cause n'inclut jamais l'idée de l'effet même dans l'activité spirituelle, elle est vaine la méthode qui assimile la causalité à l'explication logique et par la déduction prétend donner la raison de l'univers. Étant donnés d'ailleurs les principes cartésiens logiquement développés par Malebranche et Berkeley, quoique d'une manière incomplète, non seulement les êtres matériels sont incapables d'agir, mais la production est impossible en soi et incompréhensible. Nous ignorons ce qu'est l'action par volonté, comme nous ignorons ce qu'est l'action par contact. Le spiritualisme de Descartes est donc vain comme son rationalisme. Hume s'en tient cependant au point de vue de la perception représentative : *he still holds to the cartesian trinity of mind, ideas and matter* (250). De là l'incohérence de son système qui sans cesse oscille de l'idéalisme subjectif au phénoménisme. Il a du moins posé un double problème : 1° Comment le principe de causalité, qui n'est ni analytique, ni démontrable, est-il légitime ? 2° Comment l'esprit, qui ne peut saisir ce qu'est une cause adéquate, en vient-il à relier les phénomènes entre eux suivant la relation de causalité ? Ajoutons qu'il a changé la direction de la pensée philosophique sur un point très important. Descartes et ses continuateurs avaient à la suite des scolastiques regardé les êtres comme des substances. Désormais la catégorie de causalité l'emporte, on les considérera plutôt comme des forces.

Avec Kant la philosophie moderne entre dans une voie nouvelle. Les trois principes de Descartes sont définitivement abandonnés. Au lieu de cette théorie des idées représentatives, sortes de doublets de la réalité et dont toutes les philosophies s'efforcent désespérément de conclure le monde extérieur, supposons que le seul monde qui existe pour nous est celui que construisent nos facultés de connaître et qu'elles se donnent ensuite comme objet unique. C'est là, dit M. Smith, la « Copernican idéa » (p. 254). Au lieu de cette analyse perpétuelle qui voudrait mathématiquement tout déduire de concepts clairement connus, faisons du jugement une synthèse, car la méthode mathématique est inapplicable en philosophie où nous ne partons pas de concepts construits par l'esprit avec la pure forme de l'espace, mais d'un « complexus » actuel obscurément saisi. Le nom de « transcendantale » peut faire illusion, en vérité Kant applique à la connaissance la méthode même des sciences physiques. Enfin, si la *Critique* nous parle encore de formes de l'imagination et de catégories de l'esprit, ce qui suppose le point de vue de l'idéalisme subjec-

tif de Locke et de Berkeley et par suite un cartésianisme épuré, la déduction des catégories nous offre une vue beaucoup plus profonde, quoique reconnue seulement d'une manière implicite et sans que la position précédente soit franchement quittée. La seule réalité, c'est-à-dire le contenu de la conscience, suppose deux termes, le sujet et l'objet, dont aucun n'existe à part, ni ne possède sur l'autre aucune antériorité réelle. On ne peut donc les considérer séparément sans une abstraction de l'esprit. Il est donc vain de s'enquérir de la nature de la chose en soi ou du moi nouménal, il est même vain de s'occuper de leur existence. L'expérience sensible est un tout actuel, le but de la philosophie est de l'expliquer, d'y démêler le double principe qui dans l'unité finale produit la synthèse de la diversité (p. 264) ; au delà, c'est la région du vide, et la dernière position de Kant en face de l'expérience revient ainsi à l'empirisme pur (p. 263-264).

Toutes ces idées sont bien conduites, d'un style serré, un peu difficile parfois à cause de l'abondance des pensées, mais toujours clair et avec une grande richesse d'érudition. L'auteur connaît très bien la philosophie cartésienne et l'on suit avec grand intérêt, non seulement l'évolution des principes de Descartes dans la pensée de ses continuateurs, mais encore les nombreuses discussions de détail qui sont traitées en passant dans le texte ou dans les notes. Je cite entre beaucoup d'autres : page 87-88, la note sur l'histoire de la genèse de l'occasionalisme, résumé d'un article de Stein dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie ;* page 96-97, comment l'esprit connaît l'espace d'après Malebranche, Régis, Norris, Arnauld ; les appendices au chapitre III : la théorie de la perception d'après Antoine Arnauld, les doctrines métaphysiques de Descartes sur la relation des sens à l'intelligence, sur le temps, sur la conscience. Il y a là le résultat de longues réflexions condensé en quelques lignes.

Je regrette que l'auteur, très au courant des sources qu'il cite du reste abondamment, soit si sobre de références à la littérature moderne de son sujet. Natorp, P. Boutroux, quelques rares privilégiés sont mentionnés en passant, sans qu'on puisse même se rendre compte de cette préférence. Il y a là, ce me semble, un déficit.

Sur l'appréciation des auteurs, je formulerai deux critiques.

M. N. Smith veut absolument que le *Cogito, ergo sum* soit une conséquence de la théorie des idées représentatives, exigée elle-même par le dualisme cartésien (p. 13-14). J'avoue ne pas voir la nécessité de modifier ainsi la marche logique de Descartes. Sans doute, quand, à la suite de nombreuses analyses particulières, un philosophe cherche à grouper en synthèse les résultats acquis, presque toujours la méthode employée, pour inductive qu'elle semble, sup-

pose par derrière un système dont elle n'est que l'application. Mais à une époque d'orientation nouvelle et de changement comme les débuts du XVIIe siècle, où Descartes, dégoûté de la philosophie traditionnelle, cherchait un fil conducteur pour retrouver avec certitude les vérités qu'il avait rejetées en bloc comme douteuses, est-il nécessaire, est-il même vraisemblable que son point de départ logique ait été la conception préalable d'un dualisme absolu ? Le *Discours sur la méthode* me semble beaucoup plus intelligible si j'admets simplement le récit de Descartes. Désireux de trouver un signe infaillible de certitude, il cherche une vérité dont il lui soit impossible de douter et il ne trouve que le fait de sa pensée. De là, le *Cogito, ergo sum,* et le critérium de l'idée claire. De là aussi, par suite de l'étroitesse de la base, le « subjectivisme » du système et la théorie des idées représentatives, d'où par suite le dualisme. De la même manière, Bacon, voulant renouveler les sciences, avait fait abstraction de toute théorie et préconisé la méthode d'induction. Un jour viendra où, désireux de voir la science de l'esprit marcher à la suite des sciences naturelles vers un progrès rapide et fécond, Reid rejettera toute idée métaphysique, et s'attachera à la seule méthode d'observation avec le sens commun pour guide.

Je ne puis pas non plus accepter intégralement la conception que se fait M. Smith de la *Critique de la Raison pure*. J'admets avec lui l'importance hors de pair de la déduction des catégories. Là me semble la grande idée de Kant, et en dépit de modifications considérables, là se trouve peut-être la clef de l'hégélianisme. C'est ce que M. Stirling, un compatriote de M. Smith, a développé abondamment dans son *Secret of Hegel*. Il est vrai encore que le kantisme, du moins dans sa partie proprement scientifique, ignore du noumène quel qu'il soit. Mais ce serait comprendre le kantisme d'une façon bien étroite que de le réduire à la seule partie strictement scientifique. Il suffit de rappeler le mot célèbre de la seconde préface. « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la croyance. » La science a pour limites nécessaires l'expérience sensible, l'au-delà c'est le domaine de la foi qui atteint son objet à l'aveugle sans doute, et c'est là le grand défaut de Kant ; mais, dit-il, avec une pleine certitude et une fermeté qui souvent dépasse celle du savoir. C'est là une théorie très incomplète sans doute et défectueuse, mais cela suffit pour qu'il soit inexact de faire de Kant un pur empiriste.

D'ailleurs, même sur les points où je me sépare de lui, j'ai suivi avec intérêt la discussion de M. N. Smith, et la divergence de mes appréciations ne m'empêche pas de rendre justice à l'érudition et au talent qui toujours accompagnent son exposé. H. LÉARD.

REVUE DE PSYCHIATRIE ET DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

(5e ANNÉE, DE JANVIER 1902 A JANVIER 1903)

État mental des aphasiques, par le Dr VIGOUROUX. — L'auteur se propose de répondre à la question : Dans quelle mesure l'aphasie organique provoque-t-elle, par l'altération du langage intérieur, un affaiblissement intellectuel tendant plus ou moins nettement vers la démence ? — Après une revue rapide des travaux de Wernicke, de Kussmaul, d'Exner, de Charcot, de Ballet, Déjerine, etc..., l'auteur conclut que, d'une manière générale, il semble que si un certain nombre d'aphasiques ont conservé l'intégrité de leurs facultés intellectuelles, malgré les troubles du langage qu'ils présentent, la plupart sont affaiblis dans leur intelligence et versent facilement dans la démence.

Recherches expérimentales sur la mémoire, par H. PIÉRON. — Étude critique à propos du livre de J. Van Biervliet où sont étudiés systématiquement : 1° le choix des sujets ; 2° les conditions générales d'expérience et la méthode ; 3° les tests ; 4° l'interprétation des résultats. L'auteur insiste sur le manque d'unité et de méthode dans les recherches expérimentales sur la mémoire. « Le besoin se fait vivement sentir d'une étude approfondie sur la méthode, permettant, pour l'ensemble des expériences psychologiques, de déterminer les questions susceptibles d'un examen rigoureux, les conditions requises, la méthode à suivre et les tests à employer, signalant toutes les causes d'erreur et donnant les moyens de les éviter le plus possible. »

Recherches expérimentales sur les rêves, par N. VASCHIDE. — Revue générale très documentée qui sert d'introduction à l'exposition de recherches personnelles. L'auteur y étudie la question importante de méthode dans l'étude expérimentale du rêve. Un chapitre intéressant est consacré à la méthode objective : l'examen du sujet endormi. — Une très complète bibliographie de la question termine cet article.

Rapports de la Psychiatrie avec la Psychologie, par le Dr TOULOUSE. — « La psychiatrie et la psychologie, considérées dans leur situation

idéale, sont entre elles comme la pathologie et la physiologie générales. » Les aliénistes ont souvent très bien posé des problèmes psychologiques et ont contribué, par un curieux apport de faits, à les résoudre. Ainsi, la psychiatrie contribue, par exemple, à l'étude des rapports du physique et du moral, lorsqu'elle essaie de déterminer quelle est l'influence de l'organisation cérébrale et générale de l'individu sur sa manière d'être psychique et quel est le retentissement des modifications physiologiques sur les *processus* mentaux du sujet. Les psychiatres, en étudiant la suggestion, l'idée fixe, etc..., ont également contribué à l'étude contraire et connexe de l'influence du moral sur le physique. Enfin, l'observation et l'expérimentation, — conditions essentielles de l'objectivité d'une science, sont possibles et réalisées en fait dans les toiles. En Allemagne, certains d'entres les meilleurs psychologues sont des psychiatres de profession.

Cabanis et la Psychologie des sensations, par C. Pfeiffer. — L'homme-statue de Condillac entend, voit, touche et c'est tout. Condillac a oublié le terme le plus important du problème psychologique et l'*esprit* auquel il aboutit est un schème artificiel et ingénieux. Cabanis, admirateur et critique de Condillac, reconnaît trois éléments qui servent à la constitution de l'esprit : sensations proprement dites, impressions internes, impressions nées dans le système nerveux. Les sens fournissent à l'homme des notions sur le monde extérieur et, en outre, l'être humain agit par un système moteur sous la dépendance de la sensibilité. — L'insuffisance de la psychologie de Cabanis est bien mise en lumière par M. Pfeiffer ; mais il est assez regrettable que cette étude soit peu développée. Il aurait été intéressant de connaître plus en détail les idées de Cabanis en psychologie et — pour employer le terme usité à son époque, — en idéologie.

A signaler : *Recherches expérimentales sur la sensibilité olfactive dans la paralysie générale*, par Toulouse et Vaschide ; — *La Démence précoce*, par le Dr Sérieux ; — *Les Débilités mentales*, par le Dr Blin ; — *Les Aliénés criminels*, par le Dr H. Colin ; — *Physionomie et travaux du XIIe Congrès français de Psychiatrie*, par le Dr Cl. Vurpas ; — *Le Vertige mental de Lasègue*, par Vaschide et Vurpas ; — *Deux Observations de dégénérescence mentale héréditaire avec syndromes épisodiques multiples*, par les Drs Vigouroux et Juquelier.

SOMMAIRES DES REVUES

Annales médico-psychologiques, fondées par le Dr J. Baillarger. Rédacteur en chef : Dr Ant. Ritti. 8e série, tome XVII, 61e année. Paris, Masson, 1903.

N° 1 (janvier-février). — Ant. Ritti : Les aliénés en liberté (5-18). — A. Pick : Étude chimique sur les troubles de la conscience dans l'état post-épileptique (18-55). — Viallon : Suicide et folie (55-74). — H. Mabille : Contribution à l'étude médico-légale du délire de dépossession ou de revendication (74-86). — Samuel Garnier : De la protection de la fortune des malades dans les établissements d'aliénés (*suite et fin*).

N° 2 (mars-avril). — Magnan : Éloge de J. Baillarger (177-199). — J. Christian : De la situation des médecins des asiles d'aliénés en Allemagne (199-214). — C. Rougé : Fébricitants délirants pris pour des aliénés (1er article) (215-239). — Viallon : Suicide et folie (*suite*) (239-250).

N° 3 (mai-juin). — Ant. Ritti : Les aliénés en liberté (353-365. — C. Rougé : Fébricitants délirants... (*suite*) (365-394). — Viallon : Suicide et folie (*suite*) (394-414). — Victor Parant : L'assistance publique des épileptiques (414-430).

Archives de Neurologie, dirigées par Bourneville. Paris, 1903, 2e série, XV.

N° 85 (janvier). — Kéraval et Raviart : État du fond de l'œil chez les paralytiques généraux et ses lésions anatomiques initiales et terminales (1-32). — J. Seglas : Note sur l'évolution des obsessions et leur passage au délire (33-47). — G. Constensoux : La rééducation motrice dans les maladies du système nerveux ; ses applications à l'ataxie des tabétiques (47-86). — Revue d'anatomie et de physiologie pathologiques. Revue de thérapeutique. Sociétés savantes. Bibliographie.

N° 86 (février). — G. Carrier : Contribution à l'étude des folies par contagion, (129-155). — Soutzo : Des obsessions et impulsions (syndromes épisodiques chez les dégénérés) (155-177). — Revue de pathologie nerveuse. Revue de médecine légale. Sociétés savantes.

N° 87 (mars). — Lucien Picqué et Marcel Briand : Nouvelle contribution à l'étude des psychoses post-opératoires (209-237). — A. Zimmern : Quelques particularités cliniques de la névralgie faciale et son traitement (237-259). — Revue de pathologie et de physiologie pathologique. Pathologie nerveuse. Sociétés savantes.

N° 88 (avril). — Binet-Sanglé : Physio-psychologie des religieuses : les religieuses de Port-Royal (321-334). — A. Zimmern : Particularités cliniques de la névralgie et son traitement par l'électricité (*suite et fin*) (334-359). — Recueil de faits. Revue de pathologie mentale. Sociétés savantes. Bibliographie.

N° 89 (mai). — Serge Soukhanoff et Pierre Gannouchkine : Étude sur la manie (401-407). — Hartenberg : Nouvelles observations de névrose d'angoisse (407-417). — Binet-Sanglé : Physio-psychologie des religieuses : les religieuses de Port-Royal (417-442). — Revue critique. Asiles d'aliénés. Sociétés savantes. Bibliographie.

Archives de Psychologie, publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Genève, 1903, II, fascicule 2.

N° 6 (mars). — Ad. Naville : Linéaments de psychologie esthétique (89-104). — A. Lemaitre : Jenny Azaéla, somnambule genevoise au siècle dernier, avec un portrait (105-132). — Ed. Claparède : La faculté d'orientation lointaine (132-180). — Faits et discussions : Dr Zbinden : La crainte de l'insomnie (181-182). — M. Thury : L'appréciation du temps (182-184). — Bibliographie.

Journal de Neurologie, dirigé par M. Crocq. 8e année, Bruxelles, 1903.

Numéro d'avril. — Dr L. Schryder : La recherche du réflexe rotulien chez les névrosés (183-192). — J. Joteyko et M. Stefanowska : Asymétrie dolorifique (192-196).

Numéro de mai. — Prof. F. Raymond : Sur un cas de tumeur du canal rachidien (segment dorsal) (203-219). — Société belge de Neurologie, séance du 28 mars 1903 (219-222). — Bibliographie.

Le Névraxe, publié par A. Van Gehuchten. Louvain, 1902, Tome IV, fascicule 3.

Dr T. Geier. — Sur la forme et le développement des prolongements protoplasmatiques des cellules spinales chez les vertébrés supérieurs (233-249). — A. Van Gehuchten. — Recherches sur la voie acoustique centrale. Voie acoustique bulbo-mésencéphalique (251-300). — A. Van Gehuchten. — Les fibres inhibitives du cœur appartiennent au nerf pneumogastrique et pas au nerf spinal. (301-338).

V. Fasc. 1. (1903). — A. Van Gehuchten : La dégénérescence dite rétrograde ou dégénérescence Wallérienne indirecte (1-107).

Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologique, dirigée par le Dr Bérillon. 10e année, Paris, 1903.

Numéro d'avril. — Dr Bérillon : L'hypnotisme fortuit et l'autohypnotisation (289-295). — Prof. Grasset : L'hypnotisme et la suggestion : l'hypnose ou état de suggestibilité (295-303). — Dr Fiessinger : La psychologie du cardiaque (303-309).

Revue de métaphysique et de morale, publiée par Xavier Léon. Paris, 10e année, 1903.

N° 1 (janvier). — H. Bergson : Introduction à la métaphysique (1-36). — E. Durkheim : Pédagogie et sociologie (37-54). — J. Perrin : Le principe d'équivalence et la notion d'énergie (55-82). — Études critiques. Questions pratiques.

Revue néo-scolastique, dirigée par D. Mercier. Louvain, 1903, 10e année.

N° 1 (février). — D. Nys : L'individu dans le monde inorganique (5-24). — H. Meuffels : Un problème à résoudre (24-43). — Cte Ph. de Ribaucourt : Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale (43-61). — Clodius Piat : L'idée du bonheur d'après Aristote (61-73). — D. Mercier : La dernière idole (73-92). — Mélanges et documents, comptes rendus.

Revue philosophique, dirigée par Th. Ribot. Paris, 28e année, 1903.

N° 3 (mars). — F. Le Dantec : Instinct et servitude (233-251). — Canilcor : La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit (251-277) — L. Winiarski : Le principe du moindre effort comme base de la science sociale (1er article) (278-305).

N° 4 (avril). — C. Bos : Contribution à l'étude des sentiments intellectuels (353-372). — L. Winiarski : Le principe de moindre effort comme base de la science sociale (*suite et fin*) (373-383). — F. Le Dantec : Instinct et servitude (*suite et fin*) (384-410).

N° 5 (mai). — E. Durkheim et E. Fauconnet : Sociologie et sciences sociales (465-498). — Duprat : La négation, étude de psychologie pathologique (499-507). — B^on Ch. Mourre : La volonté dans le rêve (508-527).

Revue de psychiatrie et de psychologie expérimentale, dirigée par le D^r Ed. Toulouse.

Février. — Vigouroux : État mental dans les tumeurs cérébrales (45-57). — Vaschide et Vurpas : Recherches expérimentales sur la psychologie des souvenirs (*suite*) (57-71).

Mars. — Dr Colin : Trois nouvelles théories de l'hystérie (89-101). — Dr L. Marchand : Un cas de paralysie juvénile avec examen micrographique (101-105).

Avril. — Dr L. Marchand : Recherches expérimentales sur les émotions (133-139). — Léon Kindberg : Le sentiment du déjà vu et l'illusion de fausse reconnaissance (139-166).

Revue thomiste, dirigée par le R. P. Coconnier. 11e année, 1903.

Numéro de mars. — R. P. Gardeil : La réforme de la Théologie catholique ; Idée d'une méthode régressive (1-19). — R. P. Guillermin : De la grâce suffisante (*suite*), 5e article (19-31). — R. P. Mercier : Le Surnaturel (*suite*), 4e article (32-45). — R. P. Dom Legeay : L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture sainte, d'après la doctrine des Pères (*suite*) (45-69).

Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, *compte rendu* par MM. Henri Vergé et P. de Boutarel. 63e année, nouvelle série, tome LIX, 1903.

N° 1 (janvier). — Albert Sorel : Discours prononcé dans la séance publique annuelle (5-18). — Georges Picot : Notice historique sur la vie et les travaux de M. Paul Janet (18-56.) — H. Bergson : Rapport sur la fondation Carnot (56-63).

N° 2 (février). — E. Levasseur : Les sources principales de l'histoire des classes ouvrières et de l'industrie (179-261). — Rapports verbaux : Ribot : Cinquantenaire de la société médico-psychologique (268-269) ; l'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.

N° 3 (mars). — Brochard : Notice sur la vie et les œuvres de M. Francisque Rouillier (281-306). — Rapports verbaux.

N° 4 (avril). — Gréard : Michelet et l'éducation nationale (393-420). — Descamps : Le fonctionnement du premier tribunal d'arbitrage de La Haye (420-433). — Rapports verbaux : Ribot : La logique morbide de MM. Vaschide et Vurpas.

N° 5 (mai). — Albert Babeau : Notice sur la vie et les travaux de M. Perrens (537-461). — Charles Renouvier : Le personnalisme (561-600). — E. Boutmy : La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek (600-636). — Rapports verbaux.

Divus Thomas. 1903. 2e série, vol. IV. Placentiae.

Fasciculus 2. — Franc. Cilento : De sacra doctrina. Comment. in I, q. I. a. 7 et 8 (113-126). — M. Farges : De Deo uno. Lectio XXV (127-140). — R. M. Ricciardelli : De passionibus. § 4. De differentia passionum ad invicem (141-159). — Dr Surbled : A quoi sert le cervelet (159-170) ?

Fasciculus 3. — Em. Neave : De concursu divino juxta sanctum Thomam et Bannez et Molina (226-241). — Malchiodi : De jure canonico « constituendo » (241-251). — Vinati : Controversiae biblicae : de magisterio Ecclesiae exegetico (251-283). — Pancolti : Genesis productionis aeconomicae (283-298).

Rivista Filosofica. Direttore : Senatore Carlo Cantoni. Pavia. 1903. Anno V, vol. VI.

Fascicule 2 (marzo-aprile). — G. Villa : Dei caratteri e delle tendenze della filosofia contemporanea (161-176). — F. Bonatelli : Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione (*fine*) (176-205). — R. Mendolfo : L'educazione secondo il Romagnosi (*fine*) (205-218).

Archiv für die Gesamte Psychologie, herausgegeben von E. Meumann (de Zürich). Band I. 1903.

1. Heft (avril). — E. Meumann : Zur Einführung (1-9). — E. Kraepelin : Ueber Ermüdungsmessungen (9-31). — Pearce : Ueber den Einfluss von Nebenreizen auf die Raumwarhnehmung (31-110). — Galstischenberger : Ueber die Möglichkeit einer Quantität der Tonempfindung (110-148). — Wirschner : Zur Psychologie der Aussage (148-183).

Comité directeur : Prof. A. Kirschmann de Toronto (Canada), prof. E. Kraepelin de Heidelberg, Prof. O. Külpe de Würzburg, Dr A. Lehmann de Copenhague, prof. G. Martin de Kiel, prof. G. Storring de Zürich, Dr W. Wirth de Leipzig, prof. W. Wundt de Leipzig. — Les *Archiv* se présentent comme la suite des *Philosophische Studien* et comme l'organe central de toutes les recherches psychologiques. Leur domaine s'étend à la psychologie individuelle, à la Völkerpsychologie (Psychologie der Sprache, der Mythus, der Religion, der Sitte, etc.), à la psychologie appliquée (fondements psychologiques de la pédagogie, de l'esthétique, de l'éthique, de la logique et de la théorie de la connaissance), aux sciences-frontières et auxiliaires de la psychologie (anatomie et physiologie des organes des sens, du système nerveux central, psychopathologie, psychologie légale, anthropologie, psychologie des animaux, etc.), à l'histoire de la psychologie.

La *Revue de Philosophie* rendra compte de ce nouveau journal et lui souhaite la bienvenue.

Archiv für Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin, 1903. Band IX.

3. Heft (April). — Paul Tannery : Un mot sur Descartes (301-307). — Fritz Rintelen : Leibnizens Beziehungen zur Scholastik (Schluss) (307-334). — Dr Ernst von Aster : Ueber Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft (Schluss, 334-367). — G. Milhaud : Aristote et les mathématiques (367-393). — Dr James Lindsay : The Place and Worth of Oriental Philosophy (393-401).

Philosophisches Jahrbuch, herausgegeben von Gutberlet. Fulda, 1903, Band XVI.

1 Heft (januar). — J. Klein : Ueber die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften (1-17). — E. Rolfes : Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles (Schluss) (18-29). — C.-Th. Isenkrahe : Der Begriff der Zeit (Schluss) (30-35). — E. Hartmann : Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly (36-48). — A. Mueller : Zur Analys des Raumes (49-57). — Recensionen, Zeitschriftenschau, etc.

2 Heft (april). — A. Straub : Die Aseität Gottes (105-124). — C. Gutberlet : Die natürliche Erkenntnis der Seligen (125-138). — E. Hartmann : Die sinnliche

Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly (Schluss), (139-148). — St. Schindele : Die Aristoteliche Etik (Fortsetzung), 149-162). — B. Adlhoch : Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises (163-170). — Recensionem und Referate. Zeitschriftenschau, etc...

Philosophische Studien, herausgegeben von Wilhelm Wundt. Leipzig, 1903, Band XVIII.

4 Heft. — Dobri Awramoff : Arbeit und Rhythmus (515-563). — Wilhelm Wirth : Der Fechner-Helmholtz'sche Satz über negative Nachbilder und seine Analogien (Schluss) (567-687) ; Das Spiegeltachistoskop (687-701) ; ein neuer Apparat für Gedächtnissversuche mit sprungweise fortschreitender Exposition ruhender Gesichtsobjekte (701-715). — Werner Gent : Volumpulscurven bei Gefühlen und Affecten (715-793). — Schlussvort des Herausgebers.

M. le professeur Wundt avertit ses lecteurs que le journal, fondé par lui en 1881, cesse de paraître avec ce 4e cahier. Il est remplacé pas les *Archiv für die gesamte Psychologie,* dirigées par M. le professeur E. Meumann, de Zürich, et auxquelles MM. Wundt, Külpe et Kraepelin donnent leur collaboration.

Mind, edited by Stout. Oxford. New series, 1903.

N° 46 (april). — F.-H. Bradley : The Definition of Wil (145-177). — B. Russell : Recent work on the philosophy of Leibniz (178-202). — B. Bosanquet : Hedonism among Idealists (I, 202-225). — Discussions, Critical notices, etc.

The Hibbert Journal, a quaterly Review of Religion, Theology, and Philosophy. London and Oxford. Vol. I.

N° 1 (october 1902). — Prof. Percy Gardner : The basis of Christian Doctrine. — Prof. Josiah Royce : The concept of the Infinite. — Sir Oliver Lodge : The outstanding controversy between Science and Faith. — Matthew Arnold : A Poet of fifty yearsago. — Rev. James Drummond : On the meaning of « Righteousness of God » in the Theology of Saint-Paul. — Three early doctrinal modifications of the text of the Gospels.

N° 2 (January 1903). — Sir Olivier Lodge : The reconciliation between Science and Faith (209-228). — Prof. Henry Jones : The present attitude of reflective Thought towards Religion (228-253). — Rev. John Watson : James Martineau, a saint of Theism (253-272). — Rev. James Drummond : On the meaning of « Righteousness of God » (concluding article) (272-294). — Prof. Lewis Campbell : Aspects of the moral ideal — old and new (294-309). — Prof. W.-B. Smith : Did Paul write romans (309-335) ?

N° 3 (april). — G. Lowes Dickinson : Optimism and Immortality (425-441). A. Seth Pringle-Pattison : Martineau's Philosophy (441-465). — Rhys Davids : Buddhism as a living force (465-487). — Josiah Oldfield : The failure of christian Missions in India (487-498). — P. Mahaffy : The Drifting of doctrine (498-510). — B.-W. Bacon : Recent Aspects of the Johannine Problem, I. The external evidence (510-532). — Paul-W. Schmiedel : Did Paul write Romans ? A reply (532-553). — B. Stevens : Auguste Sabatier and the Paris school of Theology (553-569).

Hibbert Journal, dont le premier numéro a paru en octobre 1902, est édité par une Société, *The Hibbert Trustees*, chez Williams and Norgate à Londres, sous la direction de MM. Jacks et Dawes Hicks. Comité de rédaction : Sutherland Black, The Rev. Canon T.-K. Cheyne, The Rev. Principal James Drummond, Prof. Percy Gardner, The very Rev. G.-W. Kitchin, Principal Sir Olivier Lodge, The Rev. Jas. Moffatt, Claude G. Montefiore, Prof. J. H. Muirhead, Sir Edward Russell, The very Rev. C.-W. Stubbs, The Rev. John Watson.

La *Revue de Philosophie* rendra compte de ce nouveau périodique.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

THÈSES DE DOCTORAT DE M. RIBÉRY

Le 20 mars 1903, *M. Ribéry*, professeur au lycée de Tourcoing, a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ses thèses pour le doctorat sur les sujets suivants :

THÈSE LATINE

De infinito apud Pascalium.

Pascal montre que l'infini nous enveloppe de toutes parts et que partout la raison humaine le rencontre; et c'est pourquoi elle ne peut connaître le tout de rien. Notre connaissance est donc toujours nécessairement imparfaite, même dans le domaine des plus parfaites de nos sciences, comme la géométrie; car la raison ne peut connaître les principes, les idées premières qui servent de base à cette science (idées d'espace, de nombre, de mouvement). Ce qui nous fournit ces principes, ce n'est pas la raison, mais le cœur.

Nous ne pouvons connaître l'infini ; mais nous sommes obligés de l'admettre. La méthode que suit ici Pascal est, au fond, analogue à celle que suit M. Renouvier, mais elle le conduit à des conclusions diamétralement opposées, puisque, par elle, il est amené à affirmer la réalité de l'infini, que M. Renouvier nie.

M. *Ribéry* fait ensuite ressortir quelques analogies qui existent, selon lui, entre le *Cœur* chez Pascal, et la *Raison* chez Kant, ainsi qu'entre la façon dont l'un et l'autre philosophe conçoit les rapports de l'espace et du monde.

Puis il montre avec Pascal que, pour expliquer la situation de l'homme au sein de cet infini qui le dépasse, il faut recourir à l'idée de Dieu. Cette idée, c'est le *cœur* encore qui nous la fournit; le seul argument (bien insuffisant du reste, selon M. *Ribéry*) que puisse donner la raison en faveur de l'existence de Dieu, est celui qui se tire du *pari*.

M. *Ribéry* critique ensuite la façon dont Pascal établit l'existence de l'infini ; en fait, dit-il, nous n'avons que la notion de l'indéfini.

Néanmoins, il reste quelque chose de l'effort de Pascal ; il a montré l'impuissance de la raison chaque fois que, par-delà les phénomènes, elle veut atteindre l'être ; car alors elle se heurte à l'infini qui la dépasse. La critique de Pascal aboutit donc à un phénoménisme qui, au fond, n'est pas sans analogie avec celui de Kant.

M. *Ribéry* termine cet exposé en s'efforçant d'établir que ce qui est vraiment inhérent à l'esprit humain, et ce à quoi pensait Pascal lorsqu'il parlait de l'infini, ce n'est pas la notion d'infini, mais bien celle d'*absolu,* qui a été admise par des philosophes de toute nuance philosophique, même par des positivistes comme Spencer ou Littré. Ce qui tourmentait Pascal, ce n'est pas l'infini, c'est l'absolu.

DISCUSSION

M. *Boutroux* loue le candidat d'avoir su choisir un sujet de thèse intéressant, mais il fait remarquer que cette thèse ne traite qu'une partie de la théorie de l'infini chez Pascal, à savoir le rôle que peut jouer cette notion dans la conciliation de la science et de la religion. Peut-être eût-il été bon de l'indiquer dans le titre de la thèse.

De plus, cette conciliation, Pascal l'a essayée d'une manière originale. En effet, il n'a pas nié la valeur de la science pour l'anéantir devant la foi ; il n'a pas non plus établi une continuité entre la science et la religion, comme l'ont fait les scolastiques. Or, la thèse de M. *Ribéry* ne donne pas l'impression que Pascal a ainsi tenté une voie nouvelle.

M. *Ribéry* répond qu'en effet Pascal n'anéantit pas la raison devant la foi ; néanmoins, il la considère comme bornée de tous côtés et comme n'atteignant que des phénomènes ; la science repose sur l'instinct ; elle n'est, en somme, qu'une pratique un peu étendue ; et lorsque nous avons la prétention d'atteindre l'être par son moyen, nous la détournons de sa destination véritable.

M. *Boutroux*. Selon vous, Pascal tente la conciliation entre la science et la religion en prouvant deux choses : I. Que notre science ne connaît pas l'être ; II. Qu'elle suppose déjà une foi. Examinons ces deux points.

I. Notre science n'atteint que des phénomènes. Vous entendez ce mot au sens kantien, et vous établissez même, entre Pascal et Kant, plusieurs analogies qui ne sont conformes à la pensée ni de l'un ni de l'autre philosophe.

1° Vous dites que, selon Pascal, notre science est bornée à des phénomènes, à des apparences. Le rapprochement que vous établissez entre Kant et Pascal au sujet de ces mots « phénomènes » et « apparences » n'est pas fondé. Kant distingue, vous le savez, « phénomène » et « apparence » ; il admet que, dans son genre, et en tant qu'elle porte sur des phénomènes, notre science est absolument certaine. Pascal est à la fois plus et moins dogmatique que Kant. Il considère, d'un côté, notre science comme imparfaite; mais, d'un autre côté, quand elle est bien dirigée, notre connaissance est vraie. C'est donc surtout au point de vue de la quantité, en quelque sorte, que notre science est imparfaite ; chez Kant, au contraire, c'est au point de vue de la qualité.

M. *Ribéry*. On trouve chez Pascal cette expression : Nous ne connaissons que quelques apparences.

M. *Boutroux*. La question est justement de savoir si Pascal donne au mot « apparence » un sens qui corresponde au sens kantien du mot « phénomène ».

M. *Boutroux* reprend ensuite la série des observations qu'il avait commencé de présenter.

2° Pascal dit que nous ne pouvons comprendre l'infini, il nous dépasse, etc. Ici encore, vous rapprochez Pascal de Kant, car pensant que Pascal considère l'infini comme contradictoire, vous lui attribuez une doctrine analogue à celle des antinomies. Il n'y a rien de tel chez Pascal.

M. *Ribéry* invoque les passages où Pascal dit que le nombre infini n'est ni pair, ni impair, etc.

M. *Boutroux*. Il y a, en effet, chez Pascal, des textes qui, considérés isolément, peuvent être interprétés dans le sens que leur attribue M. *Ribéry*. Mais il faut considérer l'ensemble de la doctrine, et il apparaît alors avec évidence que Pascal n'a pu considérer l'infini comme contradictoire, étant donné surtout le rôle qu'il lui fait jouer en mathématiques. Aussi, lorsque Pascal montre que le nombre infini n'est ni pair ni impair, veut-il seulement montrer que le nombre infini est peut-être d'une autre nature que le nombre fini, et que, par suite, la question de savoir s'il est pair ou impair ne doit pas être posée? En somme, Pascal ne pense pas que la notion de l'infini donne naissance à une antinomie, parce qu'il ne lui semble pas qu'à son sujet se posent une thèse et une antithèse également soutenables.

3° Vous dites que les choses sont, selon Pascal, composées de néant et d'infini. Cette doctrine n'est pas de Pascal, qui n'aurait jamais admis, par exemple, que le nombre est composé de zéros, ou

l'espace de points inétendus. Pascal ne dit pas que les choses sont *faites* d'infini et de néant, mais qu'elles sont un *milieu* entre rien et tout.

M. *Ribéry*. Il y a des textes où Pascal déclare que l'être participe de néant.

M. *Boutroux*. *Participent* du néant n'a pas le même sens que *faites* de néant.

M. *Boutroux* passe ensuite à sa deuxième série d'observations.

II. Le second argument que vous prêtez à Pascal est le suivant : Il y a cercle de la part du savant à repousser la religion sous prétexte qu'elle repose sur la foi. Cette façon de présenter la pensée de Pascal est assez exacte en gros, non dans le détail.

Chez Pascal, c'est, en effet, le *cœur* qui fournit les principes de la science. Mais qu'est-ce que le *cœur* chez Pascal? Il vous a semblé que c'est quelque chose d'hétérogène par rapport à la raison. Cela ne me paraît pas exact. Du reste, vous-même dites quelque part que, d'après Pascal, la raison *démontre* les principes; n'est-ce pas dire par là même qu'ils ne sont pas hétérogènes par rapport à elle? En réalité, lorsque Pascal dit que c'est le cœur qui sent les principes, il veut dire qu'ils sont trop complexes pour que notre raison puisse les saisir directement; et le sentiment est notre connaissance immédiate, directe, des choses qui enveloppent l'infini; mais il ne pense pas pour cela que ces choses sont hétérogènes par rapport à la raison. S'il en est ainsi, il n'y a pas non plus hétérogénéité entre la foi et la science; la foi qui est impliquée dans la science est de même nature que la croyance et la connaissance rationnelles; et de même, les choses de la religion peuvent dépasser notre intelligence, mais elles sont, dans le fond, intelligibles et rationnelles. Telle est, semble-t-il, la pensée de Pascal.

M. *Ribéry*. Il est assez difficile de savoir ce qu'est, pour Pascal, la pensée discursive; néanmoins il est certain que les principes sont fournis par le cœur, et non connus par la raison. De sorte, qu'en définitive, la différence reste grande entre le cœur et la raison, entre la foi et la science.

M. *Boutroux*. De ce que les principes *sont connus* par le cœur et non par la raison, il ne s'ensuit pas qu'ils ne *soient* pas de même nature que les choses intelligibles. Il faut, en effet, distinguer entre ce que sont les principes *en eux-mêmes*, et la *manière dont nous les connaissons*. En eux-mêmes, ils sont intelligibles et démontrables. Mais parce qu'ils sont trop complexes, notre intelligence ne peut les comprendre, et c'est par le sentiment, substitut de la connaissance,

que nous les saisissons. Cela, du reste, laisse subsister la différence très grande, *du point de vue subjectif*, entre la raison et le cœur.

M. *Boutroux* dit ensuite quelques mots sur la conclusion de la thèse. Il fait remarquer que M. *Ribéry* prétend déduire les vérités mathématiques du seul principe de contradiction, et sans faire appel à l'idée d'infini. Mais, bientôt après, M. *Ribéry* fait intervenir une *idée d'absolu* qui ressemble fort à l'infini que Pascal attribue à Dieu. Cette conclusion n'est peut-être donc pas très claire et très satisfaisante.

M. *Boutroux* termine en louant l'effort intéressant qui a été fait dans cette thèse, œuvre d'une pensée souvent assez ferme; le style en est bon par endroit, notamment dans un passage de la fin, dont M. *Boutroux* donne lecture.

M. *Séailles* s'associe aux critiques que M. *Boutroux* a adressées à M. *Ribéry* sur la façon dont il rapproche Kant et Pascal.

Il ajoute qu'il n'est pas conforme à la pensée de Pascal de dire, comme le fait M. *Ribéry*, que nous ne pourrions connaître l'être si nous ne connaissions le néant; on ne voit pas ce que pourrait être une telle connaissance. M. *Ribéry* ne semble pas avoir pris garde que, le plus souvent, le mot *néant* n'est pas pris par Pascal dans un sens absolu.

M. *Séailles* fait ensuite remarquer qu'on pourrait peut-être trouver une analogie entre la position philosophique de Pascal et celle de Kant, en ce que, de même que le kantisme participe à la fois de l'empirisme et du dogmatisme sans être ni l'un ni l'autre, de même la doctrine de Pascal n'est pas le scepticisme, puisqu'elle admet des principes certains, mais elle n'est pas non plus un dogmatisme, puisqu'elle n'admet pas que la raison ait un contenu propre, que nous apercevions par une vue intellectuelle.

Considérant ensuite que la méthode que suit Pascal pour établir la réalité de l'infini n'est pas sans analogie avec celle que suit M. Renouvier pour prouver au contraire que l'infini n'existe pas, M. *Séailles* se demande pourquoi le premier des deux philosophes tient pour l'infini et le second pour le fini ; il croit en apercevoir la raison dans ce fait que Pascal fait reposer la morale sur la religion, tandis que M. Renouvier veut faire reposer la religion sur la morale humaine ; de sorte qu'il est conduit à ne rien mettre en Dieu, qui ne se trouve à quelque degré dans l'homme.

M. *Delbos* s'associe aux éloges aussi bien qu'aux critiques qui ont été adressées à M. *Ribéry*. Il présente en outre quelques observations.

D'abord, M. *Ribéry* rapproche des philosophes qui, au fond, diffè-

rent absolument, malgré leur agnosticisme, comme Pascal, Kant, Renouvier, Spencer, Littré.

De plus, il n'y a rien chez Pascal qui ressemble à l'antinomie kantienne de l'infini ; en effet, chez Kant, la thèse et l'antithèse ne sont pas contradictoires si l'on considère chacune d'elles séparément ; la contradiction ne naît que quand on les oppose l'une à l'autre.

M. *Ribéry* répond qu'il a cru pouvoir rapprocher Pascal de Kant, parce que l'attitude de Pascal à propos de l'infini ressemble à celle de M. Renouvier ; or que M. Renouvier est un disciple fidèle de Kant.

M. *Delbos* répond que ces deux affirmations sont erronées ; en effet : 1° L'attitude de M. Renouvier diffère absolument de celle de Kant ; car chez M. Renouvier, il n'y a pas antinomie, puisque l'un des termes est contradictoire en soi. Les antinomies kantiennes deviennent, chez M. Renouvier, les *dilemmes*. 2° Il ne faut pas rapprocher Pascal de M. Renouvier qui rejette de son système toutes les prétendues connaissances basées sur la notion de l'incompréhensible.

M. *Delbos* fait des réserves au sujet de la conclusion, où M. *Ribéry* essaie de concilier Pascal avec Littré et Spencer, au moyen de la notion d'absolu distincte de celle d'infini ; car il n'est pas sûr que Littré, par exemple, admette une notion d'absolu distincte de la notion d'infini.

M. *Ribéry* peut, du moins, rapprocher cette conception de l'Inconnaissable de Spencer.

M. *Delbos*. Cette analogie est peut-être sans grande valeur, car la théorie de l'Inconnaissable est on ne peut plus confuse et difficile à définir.

THÈSE FRANÇAISE

ESSAI DE CLASSIFICATION NATURELLE DES CARACTÈRES

M. *Ribéry* résume sa thèse. Il a cru devoir rejeter la classification des caractères proposés par M. Perez, qui ne considère que les mouvements, lesquels ne sont que la manifestation du caractère ; et celle de M. Paulhan qui ne considère que des *rapports* entre les éléments qui constituent la personne humaine. Les classifications de MM. Fouillée et Malapert sont meilleures, parce qu'elles sont basées sur les tendances ; mais ces philosophes ont le tort de faire jouer dans la constitution du caractère un rôle aussi important à l'élément

intellectuel qu'aux autres éléments. — La classification de M. Ribot est la plus satisfaisante de toutes. Mais : 1° elle ne tient pas compte des tempéraments; 2° elle n'essaie pas de concilier la théorie psychologique et la théorie physiologique du caractère ; — et elle ne fait pas de place aux amorphes qui sont, cependant, la majorité.

La classification que proposera M. *Ribéry* satisfera aux deux conditions suivantes : 1° elle reposera sur une base physiologique, c'est-à-dire sur une doctrine des tempéraments ; 2° elle sera plus souple et plus compréhensive que celle de M. Ribot.

La première question qui se pose est celle de savoir si l'intelligence joue un rôle dans la détermination du caractère. Cette question doit être résolue par la négative. On peut donc ici négliger entièrement l'intelligence.

C'est dans l'étude des tempéraments qu'il faut chercher la base de cette classification.

Le tempérament, à son tour, repose sur le système nerveux. Il faut partir de la distribution des deux grands phénomènes de l'*intégration* et de la *désintégration*. Lorsque c'est l'intégration qui l'emporte, on a le tempérament *sensitif ;* lorsque c'est la désintégration, le tempérament *actif*. A l'intérieur de ces deux grands types, on obtient de nouveaux types en considérant l'*intensité et la vitesse de la réaction interne*. On obtient ainsi la classification suivante :

SENSITIFS	Réaction prompte et faible	=	tempérament	sanguin.
	— lente et forte	=	—	nerveux.
ACTIFS	— prompte et forte	=	—	colérique.
	— lente et faible	=	—	flegmatique.

Il y a donc quatre tempéraments : le *sanguin*, le *nerveux*, le *colérique*, le *flegmatique*. De plus, on peut combiner le sanguin et le nerveux avec le colérique, ce qui donne deux tempéraments de plus : le *sanguin-colérique* et le *nerveux-colérique*. En outre, il peut y avoir le tempérament *amorphe*, et le tempérament *tempéré*, dans lequel le système nerveux et le système moteur se font équilibre. Ce qui donne, en tout, huit tempéraments.

Sur cette classification des tempéraments, on peut fonder une classification des caractères ; à chaque tempérament correspond un caractère. Au type général sensitif correspond la *passion*. De plus, au tempérament sanguin correspond le caractère *affectif ;* au nerveux, le caractère *émotionnel ;* au colérique, le caractère *passionné ;* au flegmatique, le caractère *apathique ;* au sanguin colérique,

l'*affectif-passionné;* au nerveux-colérique, *l'émotionnel-passionné;* aux tempéraments amorphe et tempéré, les caractères *amorphe* et *tempéré*.

Ces résultats, dit M. *Ribéry,* ont été obtenus par la méthode déductive, qui est celle que recommandait pour ces études Stuart Mill lui-même, le fondateur de l'Éthologie.

Quelles indications la pédagogie peut-elle tirer de cette étude ? Il y a, dans chaque individu, un fond inné et immuable que l'éducation ne peut changer, et qui correspond à ce que Schopenhauer appelait le *caractère intelligible.* C'est ce caractère inné que l'éducateur doit s'efforcer de découvrir. Cela fait, la science du caractère lui enseignera quel trait il faut développer, et quel trait, au contraire, tâcher d'atténuer ; par exemple, l'éthologie montrant que l'émotionnel est un tendre, souvent instable, apprendra par là même que, ce qu'il faut développer chez lui, c'est la passion, la volonté. Chez le passionné, au contraire, il faut développer l'émotion, etc.

DISCUSSION

M. *Durkheim.* — La question traitée par M. *Ribéry* est très difficile ; peut-être même n'est-elle pas encore assez mûre ; M. Durkheim loue les qualités de finesse qu'a déployées l'auteur.

M. *Durkheim* examine la méthode suivie par M. *Ribéry.* Cette méthode se présente comme déductive ; pour en justifier l'emploi, l'auteur invoque un texte de Stuart Mill ; mais une autorité n'est pas une preuve. Comment classer si l'on ne commence par observer ? Si l'on se borne à déduire, on ne construit que des cadres vides, dans lesquels il n'est pas sûr que le réel pourra entrer. Cela est surtout vrai quand il s'agit de choses aussi complexes que les caractères.

En somme, pourquoi, dans le problème de la classification des caractères, l'auteur n'a-t-il pas recours à la méthode objective ?

M. *Ribéry* répond qu'en un sens sa méthode n'est pas absolument déductive, puisque les lois générales qui lui servent de point de départ sont obtenues par l'observation. Ces lois générales une fois données, c'est par déduction qu'il faut en tirer les cadres généraux de la classification ; pour établir ces cadres généraux, on ne pourrait prétendre suivre l'observation pas à pas, sans s'exposer fatalement à exagérer l'importance de tel trait de caractère ou de tel autre, suivant le sujet étudié, et à faire un type général de ce qui n'est qu'un trait particulier et secondaire. C'est seulement une fois que la déduction a fourni les cadres généraux que l'on pourra s'appuyer sur l'observation afin d'établir les variétés dans les classes.

M. *Durkheim* répond que ce qu'il critique ce n'est pas un certain usage de la méthode déductive (dont il est, en effet, impossible de se passer complètement, puisque le raisonnement joue un rôle indispensable dans la science), — mais le parti pris avoué de ne se servir que de cette méthode. — De plus, non seulement M. *Ribéry* établit par déduction les formes les plus générales de caractères, mais encore il prétend établir, par la même méthode, des lois psychologiques spéciales; c'est ainsi qu'il indique par quels phénomènes extérieurs telle passion ou telle émotion se traduit, comment agissent les passionnels et les émotionnels, etc... Or, ces prétendues lois psychologiques sont très contestables et très contestées; comment la déduction aurait-elle la vertu de les établir? Par exemple, comment M. *Ribéry* peut-il savoir, par la seule déduction, que l'émotion est altruiste et la passion égoïste?

M. *Ribéry* répond que ce sont les faits qui le lui apprennent, en lui montrant par exemple que la femme, qui est émotionnelle, est plus altruiste que l'homme, qui est passionnel.

M. *Durkheim*. Le prétendu fait que vous invoquez ici est lui-même très contesté. — D'une manière générale, il est très hasardeux de dire que tel état psychologique se rattache à telle manifestation. — De sorte qu'en somme il est d'une méthode beaucoup plus prudente et plus sûre d'essayer, comme l'a fait M. Perez, de fonder une classification des caractères sur l'étude des mouvements.

De plus, vous faites reposer votre classification sur la distinction de deux états qui vous paraissent prépondérants : l'état affectif et émotif d'une part, et de l'autre la passion. De sorte que vous négligez de faire une part à l'habitude.

De même, la volonté est distincte de l'émotion et de la passion; elle se trouve donc, elle aussi, éliminée de votre classification.

M. *Ribéry* répond qu'il lui a semblé qu'il ne pouvait constituer une classe spéciale de caractères fondée sur l'habitude ou sur la volonté, parce qu'elles se rencontrent dans les différents types de caractères et que, par suite, elles ne peuvent constituer des types à part.

M. *Durkheim* répond que cette raison est insuffisante puisqu'elle n'a pas empêché M. *Ribéry* d'admettre un caractère sensitif et un caractère affectif, bien qu'il admette en outre un caractère sensitif-actif; de même, il a admis des sanguins, des colériques, et des sanguins-colériques. — L'élimination de la volonté est particulièrement grave : car la volonté joue un rôle dans la conduite des hommes. Or, si l'on est obligé de faire une place à la volonté, du même coup on voit l'intelligence rentrer en scène, et la base sur laquelle M. *Ribéry* établit sa classification s'écroule.

M. *Ribéry* répond que la volonté et le pouvoir d'inhibition ne sont pas primitifs chez l'enfant, qu'ils ne s'acquièrent que peu à peu ; et que par suite on ne peut les faire servir de base à une classification.

M. *Durkheim* répond qu'il y a des enfants chez qui l'inhibition est primitive ; une même émotion peut produire chez tel sujet une paralysie, chez tel autre une exubérance de mouvement ; et ces différences d'attitudes paraissent des traits distinctifs de caractères.

M. *Durkheim* passe ensuite aux applications pédagogiques de la thèse : M. *Ribéry* a dit dans sa conclusion que l'éducateur doit s'efforcer de dégager et de développer le caractère inné que l'enfant porte en lui. Mais alors la tâche de l'éducateur est irréalisable. Comment savoir quel est le caractère qui dort dans un enfant, à supposer même que l'enfant ne porte pas en lui plusieurs possibilités différentes de développement ?

M. *Ribéry* reconnaît que c'est difficile. Et cependant n'admet-on pas communément qu'il faut traiter les enfants de manières qui diffèrent avec leur caractère ? Et pour cela ne faut-il pas avoir commencé par reconnaître quel est ce caractère ? Quelque difficulté que présente cette tâche la nécessité de l'accomplir dans une certaine mesure semble donc bien admise par tous les éducateurs.

M. *Durkheim*. Sans doute, il faut connaître l'enfant pour le transformer dans le sens qu'on veut ; mais de là à dire qu'il faut développer le caractère quel qu'il soit que l'enfant porterait en lui dès le début, il y a loin. Du reste, M. *Ribéry* ne se contredit-il pas sur ce point, puisqu'il admet que souvent l'éducateur doit s'efforcer de modifier ce caractère inné ?

M. *Egger*. Le sujet qu'a choisi M. *Ribéry* est très intéressant ; la thèse contient des observations présentées en un langage très délicat et très juste. Elle fait faire un pas au problème qu'elle essaie de résoudre.

Mais les vues de psychologie générale, qui servent de base à cette thèse, sont très contestables.

Vous faites, en effet, jouer au concept de tendance un rôle considérable. Notre caractère, dites-vous, ce sont nos tendances. Mais que sont ces tendances ? Sont-elles toutes conscientes ?

M. *Ribéry*. Il y a peut-être des tendances inconscientes.

M. *Egger*. Si elles sont inconscientes et par suite inconnues, on ne doit pas leur faire jouer un rôle. Je crains que vous n'ayez admis de telles tendances que pour les besoins de la cause, de sorte que vous expliquez tout ce que vous pouvez par des tendances conscientes et le reste par tendances inconscientes. C'est vraiment trop commode.

De plus, vous dites que le caractère évolue sous l'influence du milieu, mais sans pouvoir jamais se transformer radicalement. Or, je me demande comment vous pouvez le savoir, c'est-à-dire faire la part de l'innéité et celle des influences du milieu. Il me semble, à vrai dire, qu'il est impossible de résoudre cette question ; d'où je conclus qu'au lieu de chercher ce qu'est le caractère inné de l'enfant, et comment ce caractère devient un caractère d'homme, il serait préférable de chercher seulement à classer ces caractères déjà formés, de même que les naturalistes classent des espèces constituées.

M. *Ribéry*. Il est difficile de faire le départ entre ce qui vient du caractère inné et ce qui vient du milieu. Néanmoins, dans une certaine mesure, on y peut parvenir en observant comment un même individu se comporte dans des circonstances différentes.

M. *Egger*. Ce que l'on dégage par cette méthode, c'est le caractère d'un individu à un moment donné de son existence. Mais qui vous dit que ce caractère n'est pas le résultat des influences subies ?

M. *Ribéry* reconnaît que l'on ne peut arriver qu'à une détermination approximative.

M. *Egger*. De plus, la méthode que vous indiquez est évidemment insuffisante; la seule qui pourrait donner des résultats serait celle qui consisterait à faire des biographies d'enfants à partir du jour de leur naissance jusqu'à l'âge où l'on suppose que le caractère est formé, c'est-à-dire vers quarante ans. Et cette méthode est très différente de la méthode déductive que vous employez.

M. *Ribéry*. La méthode déductive m'a permis d'établir une classification des caractères; et il me suffit de savoir, d'un autre côté, qu'un individu ne peut pas passer de l'un de ces caractères à l'autre (1).

M. *Egger*. Comment le savez-vous?

M. *Ribéry*. Je le crois.

M. *Egger*. C'est insuffisant.

Autre objection. M. *Ribéry* ne fait jouer aucun rôle à l'intelligence dans la classification des caractères. Mais si, comme le croit M. *Ribéry*, l'intelligence sort du même fond que les éléments qui constituent le caractère, comment ne pas admettre qu'elle agit, comme eux, sur le tout dont elle fait partie?

(1) La pensée de M. *Ribéry* nous semble être que, s'il en est ainsi, nous aurons la certitude que le caractère que nous trouvons chez un individu, à un moment donné, il l'a toujours eu; par suite, il n'y a pas besoin d'écrire la biographie dont parle M. *Egger*.

M. *Ribéry* répond qu'il a essayé de montrer, au début de sa thèse, que l'intelligence n'a pas d'action directe sur l'activité.

M. *Egger*. L'intelligence formule ; donc elle précise ; donc elle donne plus de force aux éléments qu'elle unit ; elle n'est donc pas sans action.

M. *Ribéry*. Cette action n'est qu'apparente. Car si parfois les tendances acceptent la domination de l'intelligence et de l'idée, c'est qu'elles s'y reconnaissent.

M. *Egger*. Ce n'est là qu'une métaphore, non une réponse.

M. *Egger* termine en indiquant que la distinction que fait M. *Ribéry* entre l'émotion et la passion est insuffisante, car sous le nom d'émotion nous trouvons à la fois des faits d'activité et des faits de passivité.

M. *Georges Dumas* demande à M. *Ribéry* pourquoi il base la classification des caractères sur la considération du système nerveux plutôt que sur celle du système circulatoire, par exemple? Ce choix est arbitraire.

M. *Ribéry*. J'ai choisi le système nerveux parce qu'il centralise toutes les actions et réactions de l'organisme.

M. *G. Dumas*. De même, pourquoi, dans votre théorie physiologique des caractères, ne considérez-vous que les phénomènes musculaires de la vie de relation au lieu de considérer les phénomènes sécrétoires, par exemple ? C'est encore un choix arbitraire. En réalité, vous avez été dirigé en tout ceci non pas par une étude objective et impartiale des faits physiologiques, mais par des idées préconçues; vous vous êtes contenté de choisir de telle sorte qu'il vous parût possible de traduire en termes physiologiques une doctrine que vous aviez construite au préalable sur des données psychologiques.

M. *Ribéry* pense que Wundt lui-même ne procède pas autrement.

M. *G. Dumas* revient sur la distinction de l'émotion et de la passion, et avoue ne pas bien la comprendre. L'émotion dont parle M. *Ribéry* est-elle autre chose qu'une passion plus faible?

M. *Ribéry* dit que ce qui caractérise la passion c'est qu'elle est intense et prolongée.

M. *G. Dumas*. Admettez-vous alors que le mélancolique est un passionné?

M. *Ribéry* répond que le mélancolique n'est pas un passionné, parce que la mélancolie n'est ni très intense ni très durable.

M. *G. Dumas* répond que, chez certains malades, la mélancolie est très intense et qu'elle dure parfois six mois sans interruption.

M. *Ribéry* reconnaît que la mélancolie, même dans ce cas, n'est pas une passion.

M. *G. Dumas*. Cela montre bien que votre définition de la passion est purement verbale.

De plus, vous dites que l'émotion est plutôt altruiste, tandis que la passion est égoïste. Cela n'est nullement constant, il y a des passions altruistes et des émotions égoïstes.

M. *Ribéry*. Les moments d'altruisme véritable et de sacrifice, ceux où l'individu sort de lui-même en quelque sorte et s'oublie, sont rares et de courte durée : ce sont des moments d'émotion. Ce sentiment, lorsqu'il dure et qu'il devient passion, se transforme ; et à l'altruisme se substitue ce que j'appelle l'égoïsme, en désignant par ce mot un état où l'individu cesse de s'oublier.

M. *G. Dumas* insiste : il montre que l'émotion n'est pas toujours altruiste, et il cite des exemples d'émotions qui sont manifestement, M. *Ribéry* est obligé d'en convenir, des émotions égoïstes.

Enfin, M. *G. Dumas* relève des affirmations du genre de celle-ci : les caractères émotionnels sont pessimistes ; pourquoi ne pourrait-on pas faire dépendre le deuxième terme du premier? Pourquoi ne pas dire que c'est le pessimisme qui prédispose au caractère émotionnel? Toutes ces affirmations sont arbitraires.

M. Ribéry a été déclaré digne du grade de *Docteur ès lettres*.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imprimerie N.-D. de Montligeon.

LA FIN DE LA VIE

C'est à dessein que le titre de cet article est vague et presque amphibologique : le livre remarquable (1) qui en est l'occasion soulevant la question de la *mort* au double sens de la *terminaison* et du *but* de la *vie*.

Il y a quelques années, il eût paru oiseux ou naïf d'étudier un pareil sujet.

La mort était considérée, non seulement comme la fin de la vie dans tous les sens du mot ; mais encore comme un des caractères primordiaux et essentiels de la vie.

La mort faisait partie de la définition de la vie, comme la naissance.

Aujourd'hui, les choses paraissent changées, au moins pour un certain nombre de biologistes éminents.

Pour ces auteurs, en effet, la mort n'est plus la fin nécessaire et la condition de la vie : on proclame l'*immortalité* de certains animaux et de certaines cellules.

D'autre part, chez l'homme, la mort, comme nous l'observons, n'est pas la *mort naturelle* précédée d'une vieillesse physiologique : elle est le résultat morbide des désharmonies naturelles ou acquises de l'organisme humain.

Cette mort, telle que nous l'observons, est un accident anormal survenant *en plein désir de vivre ;* elle est l'origine, dans l'esprit de l'homme, d'universelles et cruelles anxiétés qui cherchent une solution dans la philosophie et dans la religion : d'où le pessimisme et le mysticisme des contemporains.

La mort naturelle, très retardée, ne survenant que chez l'homme « rassasié de jours » avec instinct de la mort, devient le but idéal de la vie, rend inutiles et supprime les solutions

(1) Elie Metschnikoff : *Études sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste.* Paris, Masson, 1903.

philosophiques et religieuses et aboutit à une nouvelle conception de la morale, qui répond triomphalement à ceux qui ont dénigré la science et l'ont accusée d'avoir fait faillite sur le problème de notre destinée.

Donc, ni pessimisme ni mysticisme. Ce n'est pas à la façon de Berthelot et de Richet qu'il faut répondre à Brunetière, c'est en proclamant l'*optimisme scientifique* par la biologie bien comprise et complétée.

Voilà les questions, graves et intéressantes pour tout le monde, que soulève le livre de Metschnikoff et que nous allons successivement exposer (d'après le livre) et discuter.

I

1. — D'abord, dit Metschnikoff (1), « la théorie de l'immortalité des organismes composés d'une seule cellule est acceptée presque généralement ».

Chez les infusoires et autres protozoaires, « les générations se succèdent avec une grande rapidité, sans qu'il se produise un seul cas de mort : on chercherait vainement un seul cadavre parmi la quantité innombrable d'infusoires grouillants. De ce fait, facile à constater, quelques savants et notamment Buetschli et Weismann ont conclu que les êtres unicellulaires sont immortels. Un infusoire se divisant en deux, chaque moitié se recomplète aussitôt et se rajeunit pour se reproduire de nouveau de la même façon. »

Dès lors, il ne faut plus accepter « comme un dogme » cette opinion que la mort est « un attribut inhérent à tout organisme », « naturel » et « inévitable ». « La mort naturelle n'est pas nécessairement liée à l'organisation. Un botaniste allemand bien connu, Naegeli, a même exposé cette thèse que la mort naturelle n'existe pas dans la nature. »

De même, chez les animaux plus élevés, les cellules qui « assurent la reproduction de l'espèce sont douées d'immortalité comme les organismes unicellulaires ». On peut « affirmer, preuves scientifiques en main, que dans notre corps il y a bien des éléments immortels, ovules et spermies ».

1 P. 340 et suiv.

Donc, « au lieu d'accepter la thèse que la mort est absolument inhérente à l'organisation, on doit chercher des preuves réelles de son existence sur la terre », et « si la mort naturelle existe dans la nature, elle a dû faire son apparition sur la terre sensiblement plus tard que les êtres vivants ».

2.— Voilà une idée nouvelle qui, si elle découle nécessairement des derniers travaux des biologistes, bouleverse complètement et détruit l'ancienne conception de la vie et des êtres vivants.

Mais peut-on dire que les derniers travaux des biologistes ne permettent pas une autre conception des faits ? Ne peut-on pas, sans hérésie scientifique, nier l'immortalité de certains êtres vivants unicellulaires ?

La notion de la vie et de l'être vivant est absolument inséparable de la notion d'*individualité* et d'*individu*. L'être vivant est un individu ou il n'est pas.

C'est ce qu'ont admirablement compris les auteurs qui, comme Le Dantec, ne veulent pas séparer les phénomènes vitaux des phénomènes physicochimiques. Si on nie l'individu, on nie par là même la caractéristique de la vie. Si au contraire on admet la biologie comme science distincte, si on sépare la vie et les êtres vivants de la matière brute et des phénomènes physicochimiques, il faut admettre l'individu.

Or, la question que nous étudions suppose qu'on sépare la vie de ce qui n'est pas elle. Car la question de la mort n'intéresse plus ceux qui nient l'individu et la vie distincte.

C'est ainsi que Le Dantec (1) met ses lecteurs en garde contre le *piège* que cache cette question de la mort ou de l'immortalité des plastides. De quel intérêt, dit-il, sont la notion de la continuité de l'existence et la notion de l'individualité pour les plastides ? « Éprouvez-vous le besoin de parler de l'individualité de ces gouttes d'huile ? »

Je ne discute pas pour le moment les idées de Le Dantec, je les mentionne comme synthétisant la manière de voir de ceux qui nient l'individualité vivante et ne veulent pas séparer les phénomènes vitaux des phénomènes physicochimiques.

1 Le Dantec : *Théorie nouvelle de la vie*. Bibliothèque scientifique internationale, p. 171.

Ceux-là, la question de la mort ou de l'immortalité des êtres unicellulaires ne les intéresse pas.

Au contraire, les savants qui, comme Metschnikoff, étudient la question de la mort ou de l'immortalité des plastides et y trouvent de l'intérêt, ces savants doivent admettre la notion de l'*individu vivant*.

Donc, pour la discussion actuelle des idées de Metschnikoff, nous devons partir de la notion de l'individu vivant. *Un être vivant diffère d'un cristal en ce qu'il est un individu.*

L'être vivant a son unité et constitue un individu, alors même qu'il est composé de *parties* également vivantes.

Ainsi l'animal supérieur est manifestement composé de parties, d'éléments, de cellules, qui vivent. Mais tant que l'animal supérieur vit, il garde son individualité. Quand il meurt, cette individualité disparaît ; mais la *vie élémentaire* peut continuer : la putréfaction est une forme de la vie élémentaire. Mais l'être primitif est mort, la première individualité ; si la vie a continué, elle a continué, incarnée dans une multitude de nouveaux individus.

Il est probable que l'animal le plus simple n'est qu'en apparence unicellulaire ; il est composé de parties plus fines (noyaux, granulations de protoplasma) également vivantes.

En tous cas, ce qui caractérise l'être vivant, c'est son individualité. Donc, le problème de la mort ou de l'immortalité d'un être vivant se pose ainsi : *L'individu vivant meurt-il ou est-il immortel ?* Question qui est bien différente de celle-ci : *La vie, manifestée dans un plastide, disparaît-elle ou se continue-t-elle éternellement dans divers individus successifs ?*

Les deux questions sont tout à fait différentes, puisqu'elles reviennent aux deux suivantes : *l'être vivant* est-il immortel ? la *vie* est-elle immortelle ? Elles sont si différentes que je les crois susceptibles d'une réponse diamétralement opposée : *l'être vivant est mortel, la vie est indéfinie ;* seulement la vie ne se perpétue ainsi indéfiniment qu'en s'incarnant successivement dans une série d'individus.

Ce remplacement des individus vivants les uns par les autres, ce passage de la vie d'un individu à un autre ou à plusieurs

autres se fait dans deux circonstances qui, chez l'animal supérieur, sont distinctes et bien séparées : la *mort* et la *génération*.

A la mort de l'animal supérieur, la vie se continue dans une multitude d'individus vivants, tout différents du premier. Par la génération, la vie se continue à la fois dans l'individu générateur et dans les individus engendrés semblables au premier : il y a *naissance* d'individus nouveaux.

Quand ces deux actes sont distincts (chez l'animal supérieur), la mort entraîne un *cadavre*, tandis que, dans la génération, les individus se multiplient sans production de cadavre, d'individu mort.

Dans certaines espèces, la mort du générateur peut accompagner la naissance des engendrés ; mais cependant la mort de l'un et la naissance des autres restent distinctes : il y a le cadavre du générateur, en même temps que les corps nouveaux des engendrés.

Chez les êtres plus bas placés dans l'échelle, chez ces plastides monocellulaires dont parle Metschnikoff, *la mort et la génération se confondent :* la cellule-mère meurt en engendrant les deux cellules-filles et, toute sa substance passant dans celle de ses deux filles, *il y a naissance, mais il n'y a pas de cadavre.*

Voilà l'ancienne doctrine classique, sur laquelle repose la vieille conception de la vie et de l'être vivant (avec sa naissance et sa mort, prises comme caractéristiques).

Les observations des biologistes récents, citées par Metschnikoff, nous obligent-elles à abandonner cette doctrine, sont-elles incompatibles avec cette manière de concevoir les choses? Je ne le crois pas.

Dans la division de la cellule A qui est remplacée par les deux cellules B et C, l'individu vivant A disparaît et est remplacé par les deux individus nouveaux B et C.

Dans lequel des individus B ou C trouverez-vous des caractères précis qui distinguent l'un de l'autre et permettent de dire lequel est la continuation de l'individu A ? En somme, deux cellules-filles ont remplacé la cellule-mère.

Il est bien conforme aux grands principes de la biologie

générale que les fonctions et les actes de la vie se spécialisent et se séparent de plus en plus au fur et à mesure qu'on s'élève davantage dans l'échelle. Rien de bien étonnant de trouver, chez cet être tout à fait inférieur, la mort et la génération confondues : l'individu premier mourant en même temps qu'il engendre deux nouveaux individus qui le remplacent complètement.

Donc, dans la division de l'amibe unicellulaire, il y a mort sans production de cadavre, il y a mort de l'individu et génération de deux individus qui le remplacent.

Comme dit Delage (1), l'amibe « se divise, et, en se divisant, il disparaît ».

Sous des formes diverses l'objection a été faite déjà à bien des reprises aux conceptions vitalistes.

Citant les expériences de Trembley sur les polypes d'eau douce, Vulpian disait : « Pour nous, dire que le principe vital est divisible, c'est dire qu'il n'existe pas. »

Et, dès 1877 (2), je répondais : « La conclusion ne me paraît pas rigoureuse. Chaque individu vivant est un; mais la vie peut se multiplier et les êtres nouveaux auxquels elle donne naissance constituent toujours des individus... La vie est une; dès qu'elle n'est plus une, elle n'existe plus. Mais cela n'empêche pas qu'elle puisse se diviser. Seulement, dès qu'elle se divise, elle se multiplie par là même. Il y a toujours autant de vies qu'il y a d'unités. Après la division du tout, ce sont les parties qui ont pris naissance qui vivent parce qu'elles sont unes. »

Ceci me paraît aussi vrai aujourd'hui qu'il y a trente ans.

Il ne faut pas confondre la *durée de la vie* et *la durée de l'être vivant*. Si la durée de la vie est indéfinie, la durée de l'être vivant est définie et limitée par la naissance et par la mort.

Même distinction pour la *durée de l'être vivant* et la *durée de l'espèce*. La durée de l'espèce est indéfinie ou tout au moins

(1) Delage, cit. par Le Dantec : *loco cit.*, p. 104.
(2) *La Vie et la Maladie. Montpellier médical*, janvier et février 1877.

extrêmement longue à travers des générations successives d'individus semblables mais distincts. *L'hérédité n'implique pas l'immortalité des éléments générateurs.*

Voilà donc une première proposition de Metschnikoff qui me paraît fort discutable; les faits qu'ils citent me paraissent susceptibles d'une interprétation différente de celle qu'il leur donne.

Il ne me paraît nullement nécessaire de bouleverser complètement notre ancienne notion de la vie et de l'être vivant. L'être vivant, même dans ses formes les plus élémentaires, naît et meurt.

La mort reste la terminaison de la vie pour tous les êtres vivants.

II

1. — Soit, pourra nous répondre Metschnikoff; n'insistons pas sur ces querelles de mot : pour l'animal supérieur, spécialement pour l'homme (qui nous intéresse seul dans l'espèce), la chose n'est pas discutable : la vie de l'homme se termine par la mort. Mais, continuera-t-il, la terminaison naturelle de la vie humaine n'est pas la mort telle que nous l'observons. La mort, telle que nous l'observons, est le résultat morbide des désharmonies naturelles ou acquises de notre organisme. Nous mourons tous trop tôt de mort accidentelle sans atteindre la vieillesse physiologique, avec désir de mourir, se terminant par la mort naturelle. Nous devons, par l'hygiène et les progrès de la médecine, modifier de plus en plus cet état de choses et nous rapprocher de plus en plus de la mort naturelle survenant chez les sujets rassasiés de jours.

Metschnikoff développe cette idée avec un très grand talent.

Il énumère (1) et étudie un grand nombre d'organes désharmoniques dans la nature humaine, tels : les poils du corps, depuis le *lanugo* de l'embryon jusqu'aux poils de l'adulte et surtout du vieillard, qui ne remplissent aucune fonction utile

(1) P. 78 et suiv.

et peuvent être le point de départ de maladies chroniques de la peau; — l'appendice, qui ne manque nullement à ceux à qui on l'enlève et qui est le point de départ de maladies trop connues; — tout le gros intestin, organe superflu, dont la suppression pourrait amener des résultats très heureux... Il montre de même les désharmonies des organes des sens et de l'entendement humain, dans la fonction reproductrice, de l'instinct familial et de l'instinct social, de l'instinct de la conservation.

La suprême désharmonie est la peur instinctive de la mort et la persistance de l'instinct de la vie. La vie est plus appréciée par les vieux que par les jeunes. L'épouvante de l'approche de la mort est « un empoisonnement de la vie », comme dit Daudet. Et il cite encore une série d'auteurs, de J.-J. Rousseau à Victor Hugo et à Tolstoï, qui ont admirablement observé et décrit ce sentiment.

Voilà la plus importante désharmonie : l'instinct de vie qui persiste et s'accroît, se manifeste plus que jamais au moment où on sent l'approche de la mort.

Alors Metschnikoff décrit et étudie (1) la vieillesse : atrophie sénile, dégénérescence scléreuse (des artères surtout et aussi de beaucoup d'organes ; atrophie des éléments nobles et spécifiques des tissus et leur remplacement par le tissu conjonctif hypertrophié. Appliquant ses idées sur la phagocytose, il montre dans la vieillesse le triomphe de certains macrophages sur les éléments actifs et propres des organes, processus au fond analogue à celui que réalisent certaines maladies chroniques (sans sénilité).

La sénilité, telle que nous l'observons, est donc une maladie. Voilà pourquoi l'homme éprouve une grande répugnance à se sentir vieillir.

Dès lors, peut se poser, non comme résolu, mais comme possible, le problème de la lutte médicale contre cette maladie que constitue la vieillesse. On conçoit et on commence à étudier des sérums qui renforcent les éléments spécifiques des tissus et pourraient, par suite, les empêcher de vieillir.

1. P. 29[illegible] et suiv.

De plus, la connaissance approfondie des causes de la vieillesse faciliterait singulièrement la prophylaxie de cette maladie : ce sont les divers poisons (alcool, plomb, mercure...), les virus (surtout la syphilis), à un moindre degré le rhumatisme, la goutte...

Le plus souvent, continue Metschnikoff, la sclérose dite physiologique par vieillesse (c'est-à-dire en dehors des causes que je viens d'énumérer) est tout aussi pathologique que la sclérose d'origine syphiltique ou alcoolique. Elle est due alors à l'empoisonnement de l'organisme par cette masse innombrable de microbes qui pullulent dans notre tube digestif, spécialement dans le gros intestin : les oiseaux qui n'ont pas de gros intestin vivent plus longtemps que les mammifères, et les autruches qui ont un gros intestin vivent moins que les perroquets.

Pour rendre la vieillesse réellement physiologique, il est donc nécessaire de parer aux inconvénients qui résultent du développement du gros intestin. L'homme, guidé par la science exacte, doit employer son activité pour tâcher d'aboutir à ce résultat. Peut-être dans un avenir lointain arrivera-t-on à éliminer le gros intestin avec le bistouri. Pour le moment, il est plus rationnel d'agir contre les microbes nuisibles qui peuplent le gros intestin (régime, lait, élimination de microbes apportés par les fraises, les légumes crus).

Notre conscience intime nous dit que notre existence est trop courte ; aussi, depuis très longtemps, cherche-t-on à la prolonger. La macrobiotique est une science à édifier.

Metschnikoff rappelle alors, d'après la Bible, la longévité des patriarches (à cette époque, on ignorait notamment la syphilis).

« L'étude scientifique de la vieillesse et des moyens de modifier son caractère pathologique contribuera sans doute à rendre la vie plus longue et plus heureuse. Malgré l'état imparfait de la science moderne, il n'y a donc aucune raison pour maintenir à ce sujet les idées pessimistes... Dans un avenir plus ou moins éloigné, il sera possible de modifier la vieillesse. De douloureuse et repoussante qu'elle est, elle deviendra une vieillesse physiologique et supportable. »

On sentira alors (1), comme dit Tokarski, le besoin de mou-

1. P. 363 et suiv.

rir comme on sent le besoin de dormir. La vieillesse physiologique s'accompagnera de l'*instinct de mort*.

La Bible dit des patriarches qu'ils moururent « rassasiés de jours ». C'est ce qui arrivera à l'homme quand il vivra sa vie normale, terminée, vers cent quarante ans, par la vieillesse physiologique et la mort naturelle.

2. — Voilà une bien intéressante et très scientifique synthèse biologique sur la *fin de la vie,* sur la mort de l'homme.

Metschnikoff a fait, réuni et merveilleusement groupé une série d'observations précises du plus haut intérêt et d'une réelle valeur scientifique.

Mais la question est de savoir si la même rigueur scientifique se retrouve dans l'interprétation de ces faits et dans les raisonnements par lesquels l'auteur en tire sa belle doctrine d'optimisme scientifique.

Je crois qu'ici encore, comme dans la première partie, il faut séparer les faits et la théorie : en partant des faits cités par Metschnikoff et en restant dans la rigoureuse méthode scientifique, il me paraît difficile d'aboutir à l'optimisme de l'auteur.

Sans doute, la vie humaine semble raccourcie depuis la Bible.

En dehors même des livres sacrés, tous les témoignages scientifiques semblent établir que, dans les temps très reculés, la longévité animale était bien plus grande qu'aujourd'hui.

Sans doute aussi, on constate chez l'homme des désharmonies nombreuses, héréditaires ou acquises, et on peut bien admettre que les désharmonies, surtout les dernières (acquises), ont contribué à raccourcir artificiellement et anormalement la vie humaine.

Sans doute encore, la vieillesse est précoce dans beaucoup de cas ; souvent l'homme raccourcit volontairement sa vie et hâte sa mort, c'est-à-dire remplace la mort naturelle par une mort accidentelle, morbide et anormale.

Tout cela peut être accepté comme démontré. Mais une fois tout cela posé et admis, la question n'est pas encore résolue : tel qu'il est posé par Metschnikoff, le problème est plus précis, plus complexe, et, par suite, plus difficile à résoudre.

Il ne suffit pas de constater que la vieillesse de l'homme présente plutôt les caractères d'une maladie accidentelle que ceux d'une vieillesse physiologique, et que la mort, telle qu'on l'observe, n'est pas le plus habituellement la mort naturelle et la fin normale et régulière de la vie.

Il ne suffit pas de constater ces faits. Il s'agit encore de savoir si, comme le pense Metschnikoff, on peut scientifiquement modifier cet état de choses, si on peut prévenir cette vieillesse pathologique, l'éloigner de plus en plus et de plus en plus souvent et faire ainsi revenir les hommes, au moins en très grand nombre, à la mort naturelle.

Voilà la question. Or, ainsi posée, la question ne me paraît pas résolue par le livre de Metschnikoff.

Passons en revue les diverses désharmonies signalées par l'auteur comme causes de cette vieillesse anormalement précoce, et vous verrez que leur suppression apparaît le plus souvent comme irréalisable ou inefficace.

On pourrait épiler tous les enfants et leur enlever leur appendice, sans grand dommage. On leur éviterait quelques maladies de peau et des appendicites. Mais cela n'aurait pas, pour la grande masse, une influence bien sérieuse sur la longévité.

D'autre part, Metschnikoff le reconnaît très bien lui-même, ne sont pas inutiles et nuisibles seulement les organes rudimentaires comme les poils du corps ou l'appendice, mais aussi des organes parfaitement développés, comme le gros intestin. Et alors je ne vois pas bien cet objectif donné à l'humanité de supprimer le gros intestin à tous les enfants afin qu'ils vivent plus longtemps.

Certes, il y a des éléments acquis de sénilité ou de mort précoce sur lesquels on peut beaucoup par la prophylaxie, l'hygiène ou la thérapeutique. On peut éviter ou guérir la syphilis, on peut se garer de l'alcool, on guérit la diphtérie...

Sur tous ces points, la médecine a certainement fait de grands progrès, elle en fera encore, et on ne saurait trop encourager les médecins à trouver et à appliquer toutes ces nouvelles applications de la biologie.

Mais qu'obtient-on avec tous ces progrès? On sauve un plus grand nombre d'enfants, on fait vivre un plus grand nombre de

chétifs, on sauve de l'Eurotas un plus grand nombre de condamnés. On prolonge la vie de certaines individualités maladives ou souffreteuses. En faisant pénétrer l'hygiène dans les masses, en l'appliquant dans les villes, on diminue le nombre des malades...

Donc, on sauve des existences, on en prolonge certaines. C'est très vrai, et le résultat obtenu ira toujours en croissant.

Mais est-on arrivé, arrivera-t-on à augmenter le nombre des centenaires, à reculer le *maximum* ordinaire de la vie humaine? Je ne le crois pas.

On prolonge de quelques mois, mettons même de quelques années, la *moyenne* de la vie humaine. Soit. Mais on ne prolonge pas la vie normale, régulière.

Admettons qu'il y ait plus de longèves aujourd'hui qu'autrefois, que surtout il y en aura plus dans quelques siècles qu'aujourd'hui. Je le veux bien. Mais rien ne prouve que la limite atteinte par les longèves est ou sera bien reculée par rapport à celle qu'ils atteignent aujourd'hui.

Je crois qu'il faut accepter comme un fait acquis, *supérieur à nous,* que la mort est précoce, rarement naturelle, habituellement morbide, mais qu'il nous est impossible de modifier assez notre vie et notre organisme pour arriver à la mort naturelle et surtout pour arriver à cet idéal de Metschnikoff : la mort avec instinct et désir de la mort.

Rien, dans les observations scientifiques faites ou réunies par cet auteur, ne permet de supposer même que la chose soit seulement possible.

Quoiqu'ayant personnellement plus de foi dans la Bible que Metschnikoff, je ne peux pas retenir, comme documents scientifiques, les récits des livres saints sur la *satiété de vivre* éprouvée par les Patriarches.

Les preuves scientifiques doivent être plus modernes pour être valables.

Dans les faits des derniers siècles, on devrait voir se développer accidentellement les longévités normales, si elles étaient la règle de l'avenir. Or, Metschnikoff a vainement cherché des observations de ce genre et il n'en a pour ainsi dire pas trouvé.

Il cite [1] une série d'auteurs qui montrent non seulement que le désir de vivre ne disparaît pas chez le vieillard, mais encore « que la vie est plus appréciée par les vieux que par les jeunes ».

« Nous nous inquiétons plus de notre vie à mesure qu'elle perd de son prix, dit J.-J. Rousseau. Les vieillards la regrettent plus que les jeunes gens. » — « Le plus grand malheur, dit Schopenhauer, et, en général, le pire qui puisse arriver, c'est la mort. »

Tolstoï, qui a beaucoup étudié « la crainte de la mort », en fait une sorte de superstition qui disparaît dès que l'on commence « à envisager la vie dans son vrai sens ». Tokarski « essaie de démontrer aussi le peu de fondement de cette peur » de la mort. Dans le même sens, Finot « pense que l'homme lui-même a créé la crainte de la mort et que la perspective de l'inconnu y joue un grand rôle »...

Mais, en fait, on ne voit pas la prolongation de la vie faire disparaître cette peur de la mort, cet « invincible instinct de vie », comme disait Byron.

Et Metschnikoff proclame très nettement que cet instinct de la vie ne se comporte pas comme les autres instincts, ne s'atténue pas au fur et à mesure que son but est atteint, c'est-à-dire au fur et à mesure que la vie se prolonge. Au contraire. « Les enfants et les adolescents ont toujours une grande envie de devenir hommes adultes. Mais une fois arrivé à l'âge mûr, l'homme ne désire jamais vieillir... Au lieu d'éprouver une satisfaction après avoir parcouru une grande partie du cycle vital, on sent, au contraire, une grande tristesse, en se voyant plus près de la mort. »

En fait, les centenaires restent amoureux de la vie, Chevreul entre autres.

Tokarski cite cependant une centenaire qui comprenait « le besoin de la mort au même titre que l'on sent le besoin de dormir ». Fauvel a cité un second exemple analogue.

Mais ce sont là des faits exceptionnels. Metschnikoff a cherché dans les asiles de vieillards, dans les livres sur la vieillesse,

1. P. 151 et suiv. et p. 362 et suiv.

partout, et très loyalement il déclare n'avoir pas trouvé des exemples de ce désir de mourir développé par la prolongation et la plénitude de la vie. On peut désirer mourir si on souffre et si on se voit incurable ; mais nul n'est rassasié de la vie, s'il est bien portant, quelle que soit la durée même de cette vie.

Si la théorie optimiste de Metschnikoff était exacte, on devrait voir ces faits-là se multiplier, sinon devenir la règle.

Il me semble donc permis de conclure, contre l'avis de Metschnikoff :

1° Rien n'établit scientifiquement que nous ayons les moyens ou que nous devions acquérir les moyens de prolonger assez la vie pour obtenir la mort naturelle ;

2° Rien n'établit même scientifiquement que la mort naturelle avec désir de la mort soit réalisable et ait été jamais observée.

Donc, il est impossible de donner cette mort naturelle comme objectif à la vie.

La mort, fin de la vie (dans le sens de terminaison), ne peut pas en devenir la fin (dans le sens de but à atteindre) même sous sa forme naturelle et non anticipée.

III

Un dernier ordre d'arguments peut être développé contre l'optimisme scientifique de Metschnikoff.

Admettons que, malgré notre discussion du précédent paragraphe, la mort naturelle avec désir de la mort soit pratiquement réalisable, que ce soit là un but, non chimérique, à proposer à l'homme, comme récompense de l'hygiène de sa vie. S'ensuit-il que le problème de la finalité de la vie soit résolu, que le problème de notre destinée et par suite le problème de la morale soient par là même résolus et que nous trouvions là une nouvelle et définitive solution biologique de l'angoissante question : Où allons-nous ?

Je ne le crois pas. C'est cependant l'opinion que défend Metschnikoff, encore avec beaucoup de talent, dans des développements que nous devons résumer, avant de les discuter.

I. — « Malgré (1) les progrès considérables réalisés par la science, souvent on exprime contre elle une sorte de mécontentement. La science, dit-on, a certainement de beaucoup amélioré les conditions matérielles de l'existence humaine ; mais elle est impuissante lorsqu'il s'agit de résoudre des questions morales ou philosophiques qui intéressent au plus haut degré les hommes cultivés. La science n'a fait sous ce rapport que démolir les bases religieuses. Elle a enlevé à l'humanité la consolation qui lui venait de la religion, sans pouvoir mettre à sa place quelque chose de plus précis et de plus solide.

« Il est incontestable que l'humanité actuelle éprouve une sorte de malaise général. Bien que placé dans des conditions beaucoup plus avantageuses qu'auparavant au point de vue de l'accomplissement d'une grande quantité de ses fonctions, l'homme se trouve désorienté quand il a à choisir une ligne de conduite de sa vie et à préciser ses rapports vis-à-vis des diverses catégories d'individus (famille, peuple, race, humanité entière). »

Et, exprimant ce mécontentement (2), Tolstoï s'écrie : tous les progrès de la science « jusqu'à présent non seulement n'ont pas amélioré, mais ont plutôt empiré la situation de la majorité, c'est-à-dire des travailleurs ». — « Le principal grief de l'écrivain russe contre la science, la culture et le progrès, se réduit à leur impuissance pour résoudre les problèmes les plus difficiles, à savoir : le vrai but de l'existence humaine et la définition du vrai bonheur, vers lequel doit tendre l'humanité. »

De même, Brunetière exprime une opinion tout à fait semblable et proclame « la faillite de la science ».

Sans doute, les savants ont voulu répondre à ces auteurs, mais Metschnikoff reconnaît qu'ils l'ont fait sans succès.

Richet a dit à Brunetière que la science n'avait jamais fait les promesses éblouissantes, dont la non-exécution constituerait sa banqueroute. Sans doute, dit Metschnikoff, on ne trouve pas ces promesses dans le Manuel du baccalauréat ès sciences (que

(1) P. 3 et suiv.
(2) P. 280 et suiv.

cite Richet); mais on les trouve « dans les ouvrages de généralisation scientifique », comme ceux de Büchner, ceux de Hæckel et de beaucoup d'autres.

Et alors, il faut bien le reconnaître, « les réponses que donne la science, dans son état actuel, ne suffisent pas pour consoler les esprits qui ont recours à elle ». Et Metschnikoff montre que Brunetière a eu raison contre Richet (il aurait pu ajouter : et contre Berthelot et bien d'autres).

Mais alors si la science nous fait défaut pour résoudre les problèmes graves et angoissants de notre destinée, on n'a que deux autres ressources, la philosophie ou la religion, et on tombe dans deux doctrines que Metschnikoff repousse également : le pessimisme ou le mysticisme (1).

Tout cela ne satisfait pas notre curiosité, d'ailleurs légitime. C'est ainsi que Metschnikoff est amené à exposer sa propre doctrine comme solution nouvelle de la question de notre destinée par la science.

« Le but de l'existence humaine » consiste « dans l'accomplissement du cycle complet et physiologique de la vie, avec une vieillesse normale qui aboutit à la perte de l'instinct de la vie et à l'apparition de l'instinct de la mort naturelle (2). »

« La nature humaine, n'étant pas immuable, peut être modifiée au profit de l'humanité. »

La morale, basée sur la science (seule capable d'une pareille tâche), doit avoir pour but « de redresser l'évolution de la vie humaine, c'est-à-dire de transformer ses désharmonies en harmonies (orthobiose) ». Cette « correction des désharmonies de la nature humaine à l'aide des méthodes scientifiques paraît possible, puisque autrefois la vieillesse des hommes était plus physiologique et leur mort plus naturelle qu'aujourd'hui ».

Herbert Spencer définit la morale : « comme une tendance vers une vie aussi pleine et aussi longue que possible ». Le véritable progrès « est l'élimination des désharmonies de la nature humaine et l'établissement d'une vieillesse physiologique suivie de la mort naturelle ».

1 Voir les entiers chapitres VII et VIII ; et aussi p. 287 et suivantes.
2 P. 373 et suivantes.

« Le tableau repoussant de la vieillesse actuelle se rapporte à la vieillesse déviée de son véritable sens, pleine d'égoïsme, d'étroitesse de vues, d'incapacité et de méchanceté. La vieillesse physiologique de l'avenir sera certainement différente sous ce rapport... Les jeunes gens, au lieu de profiter de toutes les jouissances, persuadés de la triste perspective de la vieillesse et de la mort pathologiques, devront se préparer au contraire à la vieillesse physiologique et à la mort naturelle. »

« Une fois que chacun aura reconnu le véritable but de l'existence humaine et pris comme idéal la réalisation de l'évolution normale de la vie, il existera un guide sûr de la vie pratique. On saura au moins où on veut aller, ce qui n'est pas le cas actuellement. »

« Autrefois, c'était l'idéal religieux qui servait de lien principal entre les hommes. Plus tard, cet idéal a cédé la place à celui de patrie qui, faute de mieux, s'est maintenu jusqu'à nos jours. »

Aujourd'hui, « la reconnaissance du vrai but de l'existence humaine et de la science comme unique moyen pour l'atteindre peut servir d'idéal pour l'union des hommes ; ils se groupe-ront autour de lui comme autrefois ils se groupaient autour de l'idéal religieux ».

« La définition du but de l'existence humaine apportera une précision beaucoup plus grande dans les principes de la morale. La vraie politique ne pourra être fondée que sur des bases nouvelles... »

2. — J'ai multiplié les citations pour bien exposer, avec le texte même de Metschnikoff, sa doctrine sur la fin de la vie : *la vieillesse physiologique et la mort naturelle deviennent la fin de la vie, non plus seulement dans le sens de terminaison, mais dans le sens de but de la vie.*

D'un mot, *la médecine et l'hygiène deviennent la morale et la religion de l'avenir, bases de l'art et de la politique.*

J'ai tâché de montrer dans mon second chapitre que cette vieillesse physiologique et cette mort naturelle paraissent irréalisables ; par conséquent, donner ce but à la vie, c'est lui présenter une belle utopie à atteindre, mais non un résultat scientifiquement établi comme possible.

Mais cette réponse ne suffit pas : avec un homme comme Metschnikoff, le débat s'élève, et nous ne pouvons pas le fuir à la hauteur philosophique où il le fait atteindre.

J'abandonne le caractère utopique de la solution. Supposons réalisables, aujourd'hui ou dans quelques siècles, par les incessants progrès de la médecine et de l'hygiène, cette vieillesse physiologique et cette mort naturelle.

Pouvons-nous en faire le but de la vie, l'idéal à proposer à l'homme anxieux de ses destinées ? Pouvons-nous en faire la base de la morale ?

C'est un nouvel et magistral exposé de cette *morale biologique* qui tourmente tous les esprits scientifiques de notre époque et que j'ai déjà rencontrée ailleurs (1).

Je n'ai naturellement pas à reproduire ici l'argumentation que j'ai essayée contre le *monisme biologique* qui veut ramener à la base biologique (à la biologie qui devient la Science, par un S) la morale (2), l'esthétique, la psychologie, la sociologie, la métaphysique... toutes les philosophies et toutes les religions.

Il faut seulement rapidement examiner si la nouvelle solution proposée par Metschnikoff (et supposée réalisable) pour ce problème de notre destinée fait tomber mon ancienne argumentation.

La solution de Metschnikoff diffère des autres solutions biologiques du problème en ce qu'il remplace *la vie telle que nous la vivons* par *la vie telle que nous devrions la vivre,* au point de vue de la durée et de la terminaison naturelle et souhaitée par l'organisme las.

Je ne vois pas en quoi l'adjonction ingénieuse de cette idée de vieillesse physiologique et de mort naturelle peut donner à la conception biologique de l'homme ces caractères d'*idéal esthétique* et d'*obligation morale* que réclament les anxiétés philosophiques, si bien comprises et ressenties par Metschnikoff.

1) *Les Limites de la Biologie.* Bibliothèque de philosophie contemporaine, deuxième édition, p. 23 la biologie et la morale ; p. 74 la biologie et l'esthétique ; page 100 (la biologie et la sociologie).

2) Voir Sertillanges : *Les Bases de la Morale et les récentes discussions. Revue de Philosophie,* 1er décembre 1902, 1er février et 1er avril 1903.

L'homme sent les *désharmonies morales* de ce monde avec bien plus de vivacité encore que les désharmonies physiques de sa nature et il en souffre ; toute solution qui ne comportera pas une réponse et une consolation à cette souffrance ne lui enlèvera pas son anxiété, si naturelle et si vive, sur sa destinée *totale*.

Il ne souffre pas seulement de mourir trop tôt et d'être prématurément d'une vieillesse précoce ; il souffre que le mal ne soit pas toujours puni et le bien toujours récompensé sur cette terre, il souffre de l'existence même du mal qu'il ne comprend pas, il souffre des triomphes de la force et du nombre au mépris du droit et de l'intelligence, il souffre de l'injustice ; il a soif de vérité, d'idéal, d'art et de beauté, et il souffre de ne pas toujours s'en approcher autant qu'il le voudrait.

Prolonger sa vie ne la rendrait pas plus juste, plus belle, ni plus harmonique.

La lassitude physique que Metschnikoff suppose au vieillard normal et qui lui ferait souhaiter la mort s'accompagnerait-elle d'une lassitude morale et intellectuelle parallèle ?

Ne voyons-nous pas tous les jours le corps s'affaiblir, les organes se scléroser et l'homme continuer à aimer et à poursuivre de plus en plus un idéal, à aimer et à réaliser de plus en plus le bien moral ?

Employant à contresens le mot insénescence, Lordat a montré combien le sens intime, le psychisme, ne vieillissent pas, alors même que le corps vieillit. Et il donne de la chose un exemple personnel d'autant plus important qu'il a atteint une longévité qui pouvait faire penser à celle que rêve Metschnikoff.

La vie, même avec la vieillesse physiologique et la mort naturelle, ne remplira jamais les aspirations de l'homme vers l'idéal, artistique, littéraire ou seulement moral.

De plus, et ceci me paraît plus important, il me paraît impossible de trouver dans l'hygiène ou de lui communiquer le caractère d'obligation qui est la base nécessaire de toute morale.

De quel droit m'obligez-vous à vivre le plus longtemps possible ? Si je veux réunir en peu de temps le plus grand nombre

de jouissances, pourquoi voulez-vous m'imposer l'obligation de chercher à gagner la vieillesse physiologique ?

L'intérêt de la race, l'intérêt de l'espèce ? Mais il sera bien mieux sauvegardé si je jette à l'Eurotas tous les débiles, tous les tarés, si j'empêche tous les suspects de se marier, si par suite je les supprime du jour où ils ne pourront plus remplir leur mission de mâle, si surtout je supprime les vieillards, bouches inutiles, arrivés à cette seconde période stérile de leur vie...

Metschnikoff prévoit l'objection et dit (p. 382) : Cette période stérile (qui succède à la période prolifère) deviendra « la période du travail profitable à la société ». — « Le vieillard ne subissant plus ni perte de mémoire ni faiblesse intellectuelle, pourra appliquer sa grande expérience aux choses les plus compliquées et les plus délicates de la vie sociale. »

Mais nous jouons sur les mots. L'homme n'aura plus tous ces défauts à l'âge *actuel* de la vieillesse : il sera à quatre-vingts ans comme nous sommes à cinquante, très bien. Mais ensuite tous ces signes de l'involution sénile, non plus pathologique, mais naturelle, arriveront bien. Le cerveau vieillira plus tard, mais il vieillira. Et si le sujet ne souffre pas de sa sénilité, devenue naturelle et reposante, la société en souffrira. Sur quel principe biologique baserez-vous le respect et l'amour de ce vieux inutile ?

Et sur quel principe biologique baserez-vous le respect et l'amour du faible, du déshérité, du prochain ? Je ne dois chercher que la plénitude et la prolongation de ma vie.

Au fond, nous revenons toujours à la morale du plaisir et de l'intérêt, et alors il n'y a aucune place pour l'altruisme, et je dénie tout caractère d'obligation à des règles de ce genre.

Sans doute Metschnikoff élève beaucoup le point de vue de l'intérêt ; c'est l'intérêt de la race. Mais, outre que cet intérêt de la race n'a pas de caractère obligatoire, il donne une fausse définition de la race.

Comparant l'homme aux animaux, il ne voit pour améliorer la race que les moyens ordinaires de sélection physiologique. Il faudra donc choisir et soigner les plus beaux mâles, ceux qui auront des chances de vivre le plus longtemps, et de procréer des enfants plus longèves, puisque cette longévité physiologique devient l'idéal de la vie.

Mais la race dans l'espèce humaine est autrement complexe dans ses éléments producteurs.

Sans doute il faut en soigner et en développer les éléments physiologiques, mais les éléments psychiques ne doivent pas être négligés, et *ils ne sont pas nécessairement parallèles aux premiers*.

Donc l'idéal physiologique (longévité, vieillesse et mort naturelles) est bien, mais il n'est pas tout ; il y a aussi l'idéal psychique qui est autre et ne réside en rien dans la longévité, alors même que nous reviendrions à celle de Mathusalem.

Donc l'idéal humain n'est pas tout entier dans cet idéal physiologique que Metschnikoff donne comme fin et but de la vie.

En somme, la mort naturelle, fût-elle réalisable, ne peut pas être donnée comme fin de la vie, dans le sens de but et d'idéal complet. Cette conception ne peut pas non plus être la base de la morale parce qu'elle ne comporte aucune obligation.

Comme la morale, la politique et la sociologie ne peuvent pas être ramenées à un chapitre de biologie, même avec la conception actuelle de Metschnikoff.

IV

Pour conclure ce trop long article (dans lequel on verra surtout la preuve du haut intérêt que présente le livre de Metschnikoff), je ferai remarquer qu'il faut surtout trouver dans ce livre une preuve nouvelle des anxiétés morales et intellectuelles qui torturent les savants de la valeur de Metschnikoff.

Ils vont au bout de la science positive et n'y trouvent pas la solution cherchée aux grands problèmes de notre destinée D'autre part, ils ne veulent pas admettre les solutions philosophiques et religieuses. Et alors ils cherchent si dans cette science positive il n'y aurait pas un côté inexploré, un point de vue nouveau qui permettrait de résoudre le problème.

C'est de cette noble curiosité qu'est sorti le livre de Metschnikoff. L'auteur a loyalement reconnu que la science positive actuelle ne résout pas le problème (et en cela son livre a dû remplir Brunetière de joie). Il a cherché et il a dû trouver,

toujours dans cette science positive biologique, une nouvelle, et cette fois inattaquable, solution du problème.

L'entreprise était donc considérable, et les conséquences en seraient énormes, si la tentative avait réussi.

Je crois qu'elle n'a pas réussi et j'ai essayé de le démontrer, en tâchant de réfuter les trois thèses successives de Metschnikoff.

1. — L'ancienne notion de la mort, terminaison naturelle et nécessaire de la vie, reste parfaitement défendable. En distinguant bien la durée de la vie et la durée de l'être vivant, en séparant la durée de l'être vivant et la durée de l'espèce, on peut encore dire que la vie a une durée illimitée, l'espèce a une durée très longue, peut-être indéfinie, mais l'individu a une durée limitée.

2. — Si la mort de l'homme, telle qu'on l'observe, n'est pas sa mort naturelle, terminaison physiologique d'une vieillesse normale avec satiété de la vie, rien ne prouve que la médecine et l'hygiène nous permettent jamais d'atteindre ce but et d'obtenir pour l'homme cette longévité physiologique terminée par la mort naturelle.

3. — Ce résultat serait-il réalisable, ce but proposé à l'homme ne suffirait jamais pour satisfaire sa curiosité, ses besoins et ses aspirations sur sa destinée. La suppression, même idéalement complète, des désharmonies physiologiques, ne supprimerait pas les désharmonies psychologiques, dont l'existence et la conscience sont encore bien plus sensibles. La recherche de la longévité et de la mort naturelles ne peut pas constituer le fondement de la morale, parce que dans cet élément, comme dans tous les éléments tirés de la biologie, il n'y a aucune place pour l'obligation.

Signé d'un nom universellement accepté en biologie, conçu, documenté et exposé avec une grande rigueur scientifique et une très riche documentation positive, le livre de Metschnikoff me paraît prouver, une fois de plus, l'impuissance de la Biologie à fonder la Morale et à résoudre le problème de la Destinée humaine.

Dr J. GRASSET,
Professeur de Clinique médicale à l'Université de Montpellier.

Montpellier, 21 juin 1903.

LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE DU MIXTE [1]

Y A-T-IL DES « CHANGEMENTS SUBSTANTIELS » DANS LE MONDE MINÉRAL?

V. — CONSIDÉRÉE DANS SA « NATURE », LA « MÉTAMORPHOSE DES PROPRIÉTÉS » NE FOURNIT PAS LA PREUVE D'UN CHANGEMENT SUBSTANTIEL

C'est un fait que les minéraux, en agissant les uns sur les autres, transforment leurs propriétés ; que les propriétés du sel marin, par exemple, ne sont plus celles du chlore et du sodium qui l'ont produit. Cette transformation des propriétés dans les minéraux prouve-t-elle, *seule*, la transformation de leurs substances ?

Oui, affirment nos contradicteurs.

Quelqu'irrésistible que cet argument ait paru et paraisse encore à beaucoup d'esprits, nous n'y voyons, quant à nous, qu'un vulgaire sophisme, une *pétition de principe*. Il prend, en effet, pour *majeure* une proposition au moins très contestable, pour ne pas dire fausse ; il suppose que *toutes* les propriétés des corps simples et des mixtes sont des propriétés de *premier ordre*, telles que nous les avons définies (p. 536-539), c'est-à-dire que *toutes* ces propriétés proviennent d'une *seule* substance, à l'exclusion de toute circonstance extérieure, et qu'elles en sont par conséquent *inséparables* comme l'effet est inséparable de sa cause *totale*.

Si l'on se fait une pareille conception de *toutes* les propriétés du monde minéral, on sera évidemment logique en alléguant leur transformation comme preuve d'un changement substantiel, on appliquera justement, en ce cas, l'axiome : *telle propriété*,

(1) *Revue de Philosophie*, 1er juin 1903.

telle substance. Si la substance minérale est en effet, par hypothèse, la cause *totale*, la source *unique*, de toutes ses propriétés, celles-ci ne peuvent disparaître qu'autant que celle-là disparaît : *sublata causa, tollitur effectus*.

Seulement est-il vrai, est-il incontestable que les propriétés des mixtes et des éléments soient, *toutes*, des propriétés de *premier ordre*, c'est-à-dire provenant exclusivement d'une substance *unique* et ne cessant d'exister qu'avec cette substance? Est-il vrai, est-il incontestable, par exemple, que les propriétés respectives de l'eau, de l'oxygène et de l'hydrogène, proviennent de trois substances *différentes*, et que *toutes* en proviennent exclusivement et donc inséparablement? On peut le prétendre, mais on peut tout aussi bien prétendre le contraire. Pourquoi, en effet, les propriétés des minéraux, simples ou mixtes, ne seraient-elles pas, sinon *toutes*, au moins *plusieurs*, des propriétés de *second ordre*, c'est-à-dire des propriétés dérivant de la substance qui leur sert de sujet et de support, mais ne dérivant pas *uniquement* de cette substance, indépendamment de toute circonstance extérieure? Pourquoi ne seraient-elles pas, par conséquent, des propriétés *séparables* de la substance, que la substance produirait ou cesserait de produire, selon qu'elle serait placée ou cesserait d'être placée dans telles ou telles conditions, — selon qu'elle serait combinée ou cesserait d'être combinée avec tels ou tels corps? C'est là tout au moins une question, et une question inévitable.

C'est là aussi une question qu'on ne saurait trancher ni dans un sens ni dans l'autre en *ne considérant que* la métamorphose des propriétés. La métamorphose des propriétés est sans doute un fait expérimental, un fait évident. Cette évidence toutefois s'arrête à la surface des corps, elle n'en éclaire pas les profondeurs métaphysiques. Quelle est la *nature*, quel est le *nombre* des propriétés dans un minéral? *Comment* dérivent-elles de la substance; la substance en est-elle le principe *total* ou *partiel;* en est-elle conséquemment *inséparable* ou *séparable?* En d'autres termes, les propriétés d'un minéral sont-elles des propriétés de *premier ordre* ou de *second ordre?* Et s'il y en a des deux sortes, lesquelles appartiennent à la première catégorie, lesquelles à la seconde? A ces diverses

questions, l'évidence ne fournit pas de réponse : il importe de le reconnaître si l'on veut éviter de graves erreurs (1).

Prenons l'exemple du chlore et du sodium. Il est évident que ces éléments peuvent, en se combinant, engendrer le sel marin et que le sel marin *vice versa* peut les régénérer ; il est évident que les propriétés respectives du sodium et du chlore « ne présentent aucune analogie avec les propriétés du sel marin (2) ». Mais est-il évident que les propriétés du sel marin naissent d'une *seule* substance, d'une substance distincte des deux éléments qui l'ont produite ? Est-il évident qu'elles ne naissent pas des *deux* substances chlore et sodium une fois combinées ? Est-il évident que ces deux substances, combinées avec d'autres corps, ne puissent faire naître encore d'autres propriétés ? Quand donc l'analyse du sel marin fait disparaître ses propriétés caractéristiques et réapparaître celles du sodium et du chlore, le *seul* fait de cette métamorphose n'autorise pas à inférer la destruction d'*une* substance du côté du mixte, et la régénération de *deux* substances du côté des éléments. Pas plus d'ailleurs qu'il n'autorise à inférer la simple dissociation de deux substances que la combinaison avait unies. Logiquement, on n'a ici le droit, ni d'affirmer, ni de nier un changement substantiel. Pour prendre parti, d'autres données sont absolument nécessaires. C'est tout ce que nous avons voulu faire remarquer.

Mais, objectera-t-on, les propriétés du mixte, dès lors qu'elles

1 *Parvus error in principio, magnus est in fine.* Saint Thomas, opusc. *De Ente et essentia*, 1re ligne.

2 Voici le texte de M. Berthelot : « L'analyse du sel marin conduit à le décomposer en deux éléments, le chlore et le sodium : *les propriétés de ces deux éléments ne présentent aucune analogie avec celles du sel marin.* En effet, d'une part, le chlore est un gaz, jaune, doué de propriétés décolorantes et d'une extrême activité chimique ; d'autre part, le sodium est un métal, doué d'un aspect argentin, plus léger que l'eau, apte à décomposer ce liquide dès la température ordinaire. On voit combien ces éléments ressemblent peu au sel marin, matière solide, blanche, cristalline, soluble dans l'eau. Au premier abord il est difficile de concevoir comment des corps doués de propriétés aussi peu semblables à celles du sel marin en sont cependant les seuls et véritables éléments *cette difficulté existe-t-elle si l'on a recours à la théorie de la substance et de l'accident, rappelée plus haut ?...*) Le chlore et le sodium sont bien les seuls éléments contenus dans le sel marin. L'analyse a levé toute espèce de doute à cet égard : car elle a établi que le chlore et le sodium peuvent de nouveau entrer en combinaison, *perdre leurs qualités*, et reconstituer le sel marin avec ses caractères primitifs. » *La Synthèse chimique*, p. 7.)

sont *essentiellement* différentes de celles des éléments, comment pourraient-elles venir de la *même* source ? *Tel effet, telle cause ;* donc, *telles propriétés, telle substance.*

D'abord, il est inutile de rappeler que nous ne méconnaissons pas la différence qui existe entre les propriétés des mixtes et celles de leurs éléments. Ensuite nous ne disons pas que les propriétés des mixtes viennent de la *même* source que celles de leurs éléments; nous disons — ce qui est tout autre chose — qu'elles viennent des mêmes substances, mais placées dans des circonstances *différentes.* Or, que par suite des différentes circonstances où elle se trouve, une *même* substance puisse manifester des propriétés diverses et un même agent produire diverses actions, c'est un principe que nous avons établi. Qu'on veuille bien le remarquer, *là est la clef du présent problème.* En psychologie, par exemple, de la substance toujours identique de notre âme émanent ou n'émanent pas ses diverses facultés organiques, selon qu'elle est unie au corps ou qu'elle en est séparée (1) ; à leur tour, les facultés organiques, comme nos sens, produisent ou ne produisent pas leurs actes propres, selon qu'elles sont ou qu'elles ne sont pas impressionnées par leurs objets ; de même, chaque sens produit telle ou telle espèce de perception, selon qu'il reçoit telle ou telle espèce d'impression. En physique pareillement, une *même* substance revêt successivement des propriétés très diverses selon les diverses circonstances qui influent sur elle. Très diverses, par exemple, sont les propriétés du charbon, du diamant, de la plombagine et du noir de fumée : ces quatre corps ne sont pourtant que les différents états d'une *même* substance, le charbon. Très diverses également sont les transformations du phosphore et du soufre, alors que cependant ces deux corps demeurent substantiellement les mêmes (Troost). C'est donc bien établi : la différence de situation peut souvent faire varier les propriétés psychiques et physiques sans faire varier la substance ; le changement substantiel ne peut donc pas, logiquement, être conclu de la *seule* transformation des propriétés. C'est une donnée insuffisante.

Pourquoi en serait-il autrement des propriétés dites chimi-

(1) S. *Th.*, I p., q. 77, a. 8.

ques? Pourquoi des propriétés chimiques *différentes* ne pourraient-elles pas provenir de la même substance à raison des *différentes circonstances* où cette substance est placée? D'autant que la distinction entre propriétés chimiques et propriétés physiques est loin d'être nettement tranchée. On cherche encore un critérium grâce auquel on pourrait discerner les unes d'avec les autres. « Où trouver le caractère qui permettra de prendre une semblable décision (si un changement d'état est *chimique* et non *physique*)? Berthollet avait déjà insisté sur l'*absence d'un semblable caractère,...* les travaux de Sainte-Claire Deville et de son école *ont fait éclater à tous les yeux la justesse de l'idée de Berthollet* [1]. »

Autre objection. — Identité perpétuelle dans les substances minérales, variation *successive,* souvent même *essentielle* dans les propriétés, à la *sollicitation* des circonstances : cela posé, les circonstances étant *indéfiniment* variables, il en résulte donc une *variabilité indéfinie* dans les propriétés d'un même corps simple ! N'est-ce pas chimérique?

Sans doute, les circonstances sont *indéfiniment* variables, et par suite les groupements des corps simples entre eux. Mais tous ces agencements possibles sont-ils *féconds,* sont-ils capables de produire une vraie combinaison, un *vrai mixte,* doué de quelques propriétés essentiellement différentes? Non, dit l'expérience, tout agencement possible ne peut faire naître un vrai mixte ; la génération de tout mixte est soumise à plusieurs lois, à plusieurs conditions, et c'est précisément un des caractères qui distinguent toujours le *mixte* d'un simple *agrégat.* Voilà, du coup, abattu tout un monde de chimères à propos de la variation *indéfinie* des propriétés.

Mais l'objection n'est pas entièrement résolue. Ce qui peut faire difficulté encore, c'est d'abord le grand nombre, c'est ensuite et surtout l'apparition et la disparition *successives* des propriétés dans un même élément, selon qu'il revient à l'état de liberté, qu'il entre dans un mixte, ou qu'il passe d'un mixte dans un autre. Prendre et déposer tour à tour, selon les circonstances, des livrées toutes nouvelles, paraît bien étrange dans un minéral !

[1] P. Duhem : *Loc. cit.*, p. 461.

Réponse. — En premier lieu, qu'un minéral ait des propriétés multiples, nombreuses même, il n'y a là rien d'inadmissible. « Chaque jour, dit M. Rabier (*Logique*, p. 189), amène la découverte de propriétés nouvelles, de caractères nouveaux dans les espèces *minérales*, végétales ou animales. Nul ne pourra *jamais* dire, au sujet de l'*une quelconque* de ces espèces : « J'ai épuisé « le sujet; après moi, il n'y a *plus rien* à découvrir. » — Taine a décrit d'une manière frappante le travail *sans terme* de la science dans cette voie (1). »

En second lieu, il semble en effet bien étrange à beaucoup d'esprits, absurde même à quelques-uns, que des propriétés différentes apparaissent et disparaissent *successivement, groupe par groupe,* dans un même minéral, à raison des circonstances où il se trouve. Cependant est-ce là une hypothèse contradictoire, une hypothèse dénuée de tout fondement ? Pour qui n'a pas oublié la distinction que nous avons faite entre propriétés de *premier ordre* et propriétés de *second ordre,* entre propriétés inséparables et propriétés séparables de la substance, cette hypothèse est d'abord très plausible en elle-même, elle est ensuite plus vraisemblable que celle de nos adversaires.

En effet, nos adversaires se font des espèces minérales et de leurs propriétés une idée trop peu compréhensive, selon nous; cette idée non seulement ne s'impose pas par son évi-

(1) « ... Voici un corps inorganique, de l'eau ; l'idée que j'en ai est celle d'un liquide sans odeur ni couleur, transparent, bon à boire, qui peut devenir glace ou vapeur, rien de plus ; du groupe *énorme* de caractères ou propriétés physiques et chimiques qui s'accompagnent et constituent l'eau, je ne sais pas autre chose. Les physiciens et les chimistes viennent avec leurs balances, leurs thermomètres, leurs machines électriques, leurs instruments d'optique, leurs réactifs, et entre leurs mains les cinq ou six mailles qui composaient mon idée se multiplient jusqu'à former un vaste réseau. Mais ce réseau, si agrandi qu'on l'imagine, n'aura jamais autant de mailles qu'*il y a de caractères dans l'objet auquel il correspond ;* car il suffira toujours de trouver un corps nouveau pour lui en ajouter une. Au commencement du siècle, la découverte du potassium et du sodium a montré qu'au contact de certains métaux l'eau se décompose à froid ; c'était là un *caractère nouveau.* Si nous avions en main les corps simples inconnus que les raies du spectre nous indiquent aujourd'hui dans les étoiles, et si nous pouvions soumettre l'eau à leur action, très certainement *l'eau manifesterait des propriétés inconnues qu'il faudrait ajouter à sa liste.* — En attendant, *pour tout objet, cette liste demeure toujours ouverte,* et l'idée que nous avons d'une espèce, d'un genre, bref d'une file quelconque de caractères généraux, ne comprend jamais et ne peut jamais comprendre qu'un fragment limité de leur chaîne illimitée. » (*L'Intelligence*, vol. II, l. IV, c. 1.)

dence, mais en outre s'accorde bien difficilement avec plusieurs faits certains.

C'est un fait certain, par exemple, que les espèces vivantes [1], quoique invariables dans leur *essence*, sont pourtant plus ou moins variables dans leurs conditions organiques, y compris même leurs instincts. Jusqu'où peut aller cette variabilité? Il serait peu scientifique, il serait plus que téméraire d'oser en déterminer même actuellement toutes les formes pour n'importe quelle espèce vivante : l'expérience viendrait sûrement, tôt ou tard, infliger un démenti. — L'invariabilité de l'espèce est donc parfaitement compatible avec la variabilité dans l'espèce, et c'est grâce à cette variabilité que nous acquérons une idée plus large, plus riche, de la substance vivante. Quelle idée incomplète n'aurions-nous pas, par exemple, du papillon, si nous ignorions ses métamorphoses antérieures !

Cela admis, et si, de plus, on considère que la variabilité organique et fonctionnelle, d'une manière générale, va toujours *croissant* à mesure que l'on descend l'échelle des espèces vivantes, pourquoi, au lieu d'attribuer, sinon une plus grande, au moins une variabilité semblable aux espèces inorganiques, pourquoi brusquement, en dépit de l'*analogie,* leur attribuer une invariabilité absolue, les enfermer — qu'on nous permette cette expression — dans un cadre chimique unique, rigide, inflexible, en dehors duquel aucune d'elles ne saurait exister ? Contre cette analogie, donne-t-on, du moins, quelques raisons valables, péremptoires ? A notre avis, *aucune ;* la critique que nous en faisons n'a pas d'autre objet que de l'établir.

Un autre fait certain, c'est qu'il est *toujours possible,* et autant de fois qu'on voudra, par ces moyens physico-chimiques, de faire renaître les éléments d'un mixte et de reproduire ce mixte avec les mêmes éléments. Or, ce fait a ceci de très particulier et de très remarquable, qu'on ne l'a jamais constaté dans aucun être vivant, dans aucune génération substantielle authentique (2). C'est pourquoi ce fait, loin d'impliquer une

1. Nous prenons ici le mot *espèce* au sens *ontologique*.

2. Jamais la matière *morte*, par l'emploi des procédés physico-chimiques, ne redevient *vivante*. Elle ne redevient vivante que si elle est transformée pour être *vivant*. En toute rigueur, la vie *seule* engendre la vie, et telle espèce de vie

transformation de substance, nous semble plutôt la repousser puisqu'il ne paraît pas en réaliser tous les caractères essentiels, ainsi que nous le dirons dans le prochain paragraphe. — Quant à l'interprétation que donnent du même fait nos contradicteurs, elle n'a, croyons-nous, que l'apparence comme base expérimentale. En effet, lorsque, par exemple, l'hydrogène et l'oxygène forment l'eau, — l'hydrogène et le chlore, l'acide chlorhydrique, — le chlore et le sodium, le sel marin, — le chimiste constate certainement que *deux* corps, en se combinant, perdent leurs qualités respectives, et que le nouveau composé présente des qualités nouvelles ; mais constate-t-il aussi que ce nouveau composé est un *seul* corps, une *seule* substance, au sens ontologique de ce mot ? Non, il ne le constate pas. Si le témoignage des sens paraît contraire, ce témoignage n'est pas recevable, avant que l'intelligence en ait fait la critique et pesé la valeur. Or, ici, sa valeur est nulle ; nous le montrerons en parlant de l'*homogénéité*. — En outre, constate-t-il, le chimiste, que *deux* corps, en perdant leurs qualités propres dans la formation d'un composé, brisent par cela même leur cadre chimique respectif, cadre dont la rupture, d'après nos adversaires, entraîne forcément la destruction de leur substance? Non, il ne le constate pas non plus. — Si nos adversaires croient le constater, qu'ils nous permettent de le dire, ils se font illusion, ils tombent dans la *pétition de principe* déjà signalée. Comment savent-ils, en effet, que les éléments, avant la mixtion, montrent *toutes* leurs propriétés respectives, exercent *toutes* leurs fonctions, et non pas seulement une *partie?* Comment savent-ils que les éléments, en perdant, dans la mixtion, leurs qualités spécifiques, brisent *ipso facto* leur cadre chimique respectif, et que cette rupture brise en même temps par contre-coup leur propre existence ? Ils ne le savent pas, certainement, par l'expérience sensible, directe ; le savent-ils donc par déduction? Mais cette déduction, sur quoi est-elle fondée ? Sur cette idée *que la substance minérale n'a que des*

n'est engendrée que par une vie de même espèce. — De plus, l'être vivant n'engendre pas un autre vivant *en se détruisant*, comme fait *toujours* le mixte quand il régénère ses éléments : l'être vivant engendre un autre vivant en lui donnant la vie *sans perdre la sienne*. L'être vivant engendré est vraiment nouveau ; il implique une vraie production, une vraie génération *substantielle*.

propriétés de premier ordre, et n'existe qu'avec leur cortège complet. Or, nous le demandions plus haut, est-ce là un principe évident? Il est si peu évident, que c'est précisément ce qui est en question. Avant donc de l'invoquer comme une preuve péremptoire, il faut d'abord à tout prix prouver péremptoirement ce principe lui-même. Si non, encore une fois, *pétition de principe.*

Donc, en résumé, la métamorphose des propriétés chimiques, leur variation même essentielle, même répétée, ne prouve pas rigoureusement que la « génération » et la « corruption » des mixtes impliquent une transformation substantielle.

Ce que cette variation, considérée isolément, insinuerait tout au plus, ce qu'elle démontrerait ensuite, mais seulement après la preuve faite de la persistance *actuelle* des éléments dans le mixte — preuve que nous n'avons pas à faire dans cet essai critique — c'est que ces éléments, au lieu de périr et de renaître tour à tour dans les nombreuses mixtions par où ils passent, y trouvent plutôt le moyen de manifester les diverses formes de leur activité, de nous révéler ainsi les rôles multiples qu'ils jouent sur la scène du monde.

VI. — CONSIDÉRÉE DANS SES « CAUSES », LA « MÉTAMORPHOSE DES PROPRIÉTÉS » NE FOURNIT PAS LA PREUVE D'UN CHANGEMENT SUBSTANTIEL

Parmi les phénomènes chimiques précédemment cités (p. 545), nous n'examinerons que la formation et la décomposition de l'eau. Cette double réaction suffira, pensons-nous, à établir notre proposition, car l'eau nous fournit un exemple vraiment typique. « Est-il, en effet, demande M. Duhem, réaction plus nettement chimique, plus pure de tout alliage avec toute modification physique (*loc. cit.*, p. 462)? » C'est-à-dire que dans l'analyse et la synthèse de l'eau apparaissent tous les caractères *essentiels* et *généraux* de toute réaction chimique, de toute mixtion minérale. Si donc on ne peut prouver, par la considération de ses *causes*, que le mixte *eau* implique un changement substantiel, qu'il résulte de *deux* substances devenues *une seule* substance; si, au contraire, la considération des *causes* qui

engendrent l'eau conduit à admettre dans ce mixte un simple agrégat de substances accidentellement unies, accidentellement modifiées, on devra en conclure autant de tout autre mixte de *même genre,* de tout autre mixte minéral.

Quelles sont donc les *causes* qui interviennent dans la formation et dans la décomposition du mixte *eau ?* Observons d'abord les faits. Voici un mélange d'hydrogène et d'oxygène. Ces deux gaz ne se combinent pas tant que leur température est inférieure à 500°. A 500° la combinaison se produit en dégageant une grande quantité de chaleur. Or — chose vraiment remarquable — cette vapeur d'eau, formée par la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène sous l'influence de la température à 500°, commence à *se décomposer* dès que la température dépasse 1000°. Et cette *décomposition* — autre chose non moins remarquable — s'arrête à une pression donnée, c'est-à-dire quand le nouveau mélange d'oxygène et d'hydrogène est parvenu à une certaine *tension ;* mais cette décomposition recommence si, la pression demeurant la même, la température s'élève, ou bien si, la température demeurant constante, la pression diminue. Au contraire, la décomposition fait place à la recombinaison si le mélange d'oxygène et d'hydrogène descend à une température comprise entre 1000° et 500°, ou si, la température supérieure à 1000° restant la même, on élève suffisamment la pression.

Tels sont les faits qu'a découverts Sainte-Claire Deville en étudiant la vapeur d'eau et qu'il a généralisés ensuite en étudiant d'autres composés : l'oxyde de carbone, l'acide carbonique, l'acide sulfurique, l'acide chlorhydrique, etc. Tels sont les faits qui, entre tant d'autres, ont renversé, au point de vue expérimental, les vieilles barrières entre la physique et la chimie.

Ces faits, si on en considère les *causes,* permettent-ils de soutenir encore qu'il y a, au point de vue métaphysique, « génération et corruption substantielles » dans la formation et dans la destruction d'un mixte ? Selon nous, ce n'est pas, ou ce n'est plus probable.

Nous posons en principe que tout effet substantiel a une cause efficiente substantielle et que des effets substantiellement différents s'originent à des causes substantiellement diffé-

rentes. Or, y a-t-il rien de semblable dans l'exemple de l'eau? Rien ne le prouve, car la formation et la décomposition de ce mixte sont dues à l'influence de la *pression* et de la *température*, et en faisant varier *uniquement* la température ou la pression, il y a possibilité d'en provoquer tour à tour et indéfiniment la décomposition et la reconstitution. Or il est clair, d'autre part, que ces deux facteurs, la température et la pression, ne sont pas des causes substantielles et que leurs effets propres ne sont pas non plus substantiels. C'est pourquoi, lorsque nous voyons l'hydrogène et l'oxygène se transformer en eau sous l'influence de la chaleur à partir de 500° jusqu'à 1000°, et cette eau se décomposer ensuite en hydrogène et oxygène, également sous l'influence de la chaleur à partir de 1000° ; lorsque nous voyons la *seule variation* de la *chaleur* au-dessus de 1000°, à une pression donnée, produire à volonté, par son abaissement, la combinaison de ces deux gaz, et par son élévation la décomposition de la vapeur d'eau ; lorsque nous voyons encore, en maintenant la température constante au-dessus de 1000°, la *seule variation* de la *pression* produire également à volonté, par son abaissement, la décomposition de la vapeur d'eau, et par son élévation la recombinaison de l'hydrogène et de l'oxygène, — nous ne nous croyons nullement en droit de conclure que les *deux* substances de ces éléments se transforment en une *seule* substance, l'eau, et réciproquement que l'eau, en se décomposant, régénère les *deux substances* hydrogène et oxygène ; nous concluons plutôt que l'oxygène et l'hydrogène, sous les variations de pression et de chaleur, se modifient plus ou moins profondément, se combinent ou se séparent, oscillent entre tel et tel état, manifestent telles ou telles qualités physiques, *mais en gardant toujours respectivement leur entité substantielle*.

Si l'eau, qui est un mixte physique parfait (1), n'est pourtant qu'un agrégat métaphysique, il en est de même, et pour les mêmes raisons, croyons-nous, de tous les mixtes minéraux. Tous les mixtes minéraux, en effet, sont des composés de *même genre*, ils ont tous pour caractères communs et essentiels d'être

(1) Cf. La définition du mixte physique et du mixte métaphysique, [illegible] IV, p. [illegible]

formés de plusieurs éléments et de pouvoir toujours les régénérer ; d'avoir des propriétés différentes des propriétés respectives des éléments qui les ont produits et de pouvoir reproduire ces éléments chacun avec ses propriétés primitives. Dans leur formation et leur destruction, ils obéissent à des lois et dépendent d'agents semblables aux agents et aux lois qui produisent et qui régissent les changements d'état physique. Quant aux réactions qui les font naître ou qui les décomposent, qu'elles soient réversibles ou non-réversibles, totales ou partielles, lentes ou brusques, peu importe ; ces différences ne font rien à la constitution même des mixtes. Tous les mixtes minéraux appartiennent donc, au point de vue expérimental, au même genre sinon à la même espèce de composés que le mixte eau ; comme lui, ils appartiennent donc aussi, au point de vue métaphysique, à un même genre de composés, c'est-à-dire à la catégorie des composés et par conséquent des changements purement accidentels.

Première objection. — Par la mixtion, *plusieurs corps* deviennent un *seul corps,* et par la réaction inverse, un *seul corps* devient *plusieurs corps.* Il y a donc là transformation de substance.

Rép. — Distinguons comme plus haut deux sens du mot corps : un corps, aux yeux du physicien, est un *seul tout,* étendu, homogène et doué de propriétés sensibles. En ce sens, il est vrai que la mixtion fait de *plusieurs* corps un *seul* corps, et la réaction inverse d'un *seul* corps *plusieurs* corps. Pour le métaphysicien, un corps est aussi un *seul tout,* étendu, homogène et doué de qualités sensibles, mais il est surtout, il est essentiellement une *substance,* c'est-à-dire une réalité capable d'exister en soi, inétendue et suprasensible, principe et sujet d'étendue et de propriétés sensibles. En ce sens, *plusieurs* corps, c'est-à-dire *plusieurs substances,* deviennent-elles par la mixtion une *seule substance ?* Nous ne le pensons pas et nous attendons des preuves.

Deuxième objection. — Votre argumentation, dira-t-on encore, ne tient pas compte de *tous* les facteurs qui interviennent dans la génération et dans la destruction des mixtes. Si les mixtes, en effet, n'avaient pour *causes efficientes* que des agents physiques ou mécaniques, tels que la chaleur,

l'électricité, la lumière, la pression, etc., on ne pourrait sans doute pas les considérer comme des transformations *substantielles*. Mais ce ne sont là que leurs causes secondaires, instrumentales ou excitatrices. Leurs causes *principales*, leurs *vraies causes efficientes*, sont *tout autres ;* ce sont de véritables *substances,* ce sont les corps simples et les corps composés : les premiers engendrent les seconds et ceux-ci régénèrent ceux-là. Or, si nous avons des causes *substantielles*, nous aurons naturellement des effets *substantiels*.

Rép. — D'abord la question n'est pas de savoir *quelles* sont les causes *substantielles,* qui produisent les mixtes ; la question, *avant tout,* est de savoir si précisément les mixtes, comme *tels,* sont des effets *substantiels.* Si les mixtes étaient des effets substantiels, évidemment il faudrait leur chercher des causes de même ordre, mais tant qu'on ignore s'ils ont ce caractère, inutile de se demander à quelles *causes substantielles* ils se rattachent. Or, les mixtes, comme *tels,* sont-ils des effets substantiels ? Rien ne le prouve : ni la « métamorphose des propriétés » qui les accompagne, ni les diverses causes qui les produisent, ni « l'homogénéité » physique qui leur est propre.

Nous répondons ensuite : Si la génération d'un mixte impliquait réellement une transformation *substantielle,* elle devrait en réaliser *toutes* les conditions indispensables. Or, il est une condition qui, en fait, s'affirme toujours dans les transformations substantielles *certaines* et qui semble par cela même en être une condition *indispensable,* et c'est précisément cette condition — nos adversaires le reconnaissent — qui est formellement exclue de la génération des mixtes, telle qu'ils la conçoivent.

La condition dont nous voulons parler, c'est l'*homogénie,* c'est-à-dire l'*identité spécifique* entre la substance produite et la substance qui produit ; et les transformations substantielles *certaines* où cette loi s'affirme toujours, ce sont les transformations substantielles qui incontestablement ont lieu dans la génération des êtres vivants.

Tout être vivant vient d'un autre vivant de *même espèce* [1],

1. Le mot *espèce* a ici, comme plus haut, le sens qu'on lui donne en *ontologie*.

c'est la loi générale. On admettait, il est vrai, jusque vers le milieu du XIXe siècle, au moins à titre d'exception, la *génération spontanée*. Mais cette fausse idée devait disparaître et a disparu en effet depuis Pasteur. Pasteur l'a, ce semble, définitivement ruinée. Jamais du moins la génération entre espèces différentes n'a été rigoureusement constatée. On a constaté, sans doute, dans les êtres vivants de nombreuses et profondes modifications ; mais ces modifications, si elles dissimulent plus ou moins l'identité *spécifique*, si elles prouvent que les espèces vivantes, quoique immuables dans leur *essence*, sont cependant variables dans leurs *conditions* d'existence ; si elles prouvent que cette variabilité *accidentelle* peut aller très loin, comme nous l'avons dit, et qu'il est impossible d'en fixer *a priori* les limites — elles ne sauraient néanmoins prouver la transmutabilité d'*espèce* à *espèce*, de *substance* à *substance* — Qu'on n'objecte pas ici les hybrides. Les hybrides prouvent la plasticité de l'espèce sous les influences diverses qui agissent sur elle, ils prouvent sa merveilleuse adaptabilité, mais ils prouvent en même temps son inflexibilité, puisque, en supposant qu'ils soient nés de deux *espèces véritables* et non de *deux variétés* de même espèce, ils montrent par leur infécondité, ou du moins par leur retour plus ou moins rapide au type paternel, qu'ils sont de la même espèce que ce dernier, et que cette espèce tend toujours à se débarrasser des caractères *accidentels* qu'une autre espèce lui a imposés.

C'est donc dans les trois règnes supérieurs, c'est dans chaque espèce vivante, c'est dans tous les milieux, c'est dans des circonstances très défavorables, c'est enfin dans tous les temps connus que triomphe l'*homogénie*. Les échecs mêmes que parfois cette loi a paru subir, une exacte observation des faits a établi qu'ils n'étaient qu'apparents et qu'ils dissimulaient de réelles victoires.

Or, ceux qui estiment que la production d'un mixte n'est pas une modification accidentelle, mais une vraie génération substantielle, de quel droit limitent-ils une loi si générale ? De quel droit lui fixent-ils des bornes à l'entrée du règne minéral ? Le règne minéral serait-il donc le refuge inexpugnable de l'*hétérogénie*, et la *génération spontanée* s'y trouverait-elle à l'abri des attaques de Pasteur ?

Contre une semblable exception, une très grave présomption s'élève. Étant donné que toutes les substances — humaines, animales, végétales — partout et toujours se reproduisent chacune selon son espèce ; étant donné que l'*hétérogénie* ne peut invoquer en sa faveur un seul fait authentique dans aucune espèce vivante, n'y a-t-il pas là, non sans doute une preuve péremptoire, mais une très sérieuse présomption que l'*homogénie* étend son empire à *toutes* les substances, et par conséquent aux substances minérales ? Si jamais, en effet, deux véritables espèces vivantes n'ont créé une véritable espèce nouvelle, n'est-il pas extrêmement probable qu'elles ne le peuvent pas ? Mais s'il y a là une impossibilité, quelle en est bien la raison métaphysique et où la chercherons-nous ? Elle ne se trouve pas certainement dans le caractère générique des substances vivantes, mais bien dans leur caractère spécifique ; c'est ce caractère spécifique *seul* qui dans la génération peut déterminer le caractère spécifique de la substance produite ; autrement dit, la substance vivante ne produit pas une substance de *telle* espèce, parce qu'elle est *vivante*, mais parce qu'elle est de cette *même espèce*. Or, une fois posé que c'est la *spécificité* des substances vivantes qui rend la génération spontanée impossible, pourquoi la *spécificité* des substances non-vivantes ne la rendrait-elle pas également impossible ? Si dans les premières la spécificité fonde l'*homogénie*, pourquoi la spécificité ne la fonderait-elle pas aussi dans les secondes ? Vivantes ou non-vivantes, *toutes* les substances sont des *essences*, des *espèces* ontologiques. Comme essences et comme espèces, elles ont *toutes* une activité déterminée, spécifiée : *tel être, tel agir*. Entre ces deux termes, il est clair qu'il y a un rapport nécessaire, que le second dépend forcément du premier et lui est rigoureusement proportionné, que, par conséquent, *toutes* les essences, *toutes* les espèces, vivantes ou non-vivantes, agissent d'après une loi immuable et universelle.

Quelle sera cette loi exprimant le *rapport* ontologique entre ces deux termes : *être* et *agir*, *substance* et *activité* ? — Pour toutes les substances vivantes, l'expérience répond : c'est l'*homogénie*. Au nom de l'*analogie* et jusqu'à preuve du contraire, nous pensons que c'est aussi l'*homogénie* pour *toutes* les substances inorganiques.

D'après cette manière de voir, aucune place ne serait possible à la *génération spontanée* depuis l'espèce humaine jusqu'à l'espèce atomique. Partout, du degré le plus élevé au degré le plus bas de l'échelle des substances créées, régnerait l'*homogénie*, la « *génération univoque* », diraient les scolastiques. *Omnis substantia ab alia substantia ejusdem speciei.*

VII. — L'« HOMOGÉNÉITÉ » ET LA « STABILITÉ » DES MIXTES, LES « LOIS SPÉCIALES » QUI PRÉSIDENT A LEUR FORMATION NE FOURNISSENT PAS LA PREUVE D'UN CHANGEMENT SUBSTANTIEL

Homogénéité. — L'homogénéité en général consiste en ce que toutes les parties d'un corps, si petites qu'elles soient, ont la même nature et les mêmes propriétés physiques et métaphysiques. Par définition, un corps simple, quel qu'il soit, est homogène. Faut-il considérer également comme homogènes les mixtes tels que l'eau, le sel marin, l'acide azotique, l'acide chlorhydrique, etc. ?

— Oui, a-t-on répondu, tous les mixtes sont homogènes, et l'on a conclu : donc leurs éléments ont été substantiellement changés.

Cette conséquence est parfaitement légitime, mais l'antécédent est-il bien établi ? Il n'est établi, ce nous semble, ni par l'observation directe, ni par déduction scientifique.

1° Il est vrai, à ne tenir compte que des apparences sensibles, tous les véritables mixtes se montrent homogènes. Mais qui ne connaît l'imperfection de nos sens et leur faible portée ? Combien nos perceptions sont loin d'être complètes, *exhaustives !* Sans doute le microscope élargit merveilleusement le champ de la vision ; il n'en saurait pourtant supprimer les limites ? Or, par-delà le grossissement de la lentille, qu'y a-t-il dans les mixtes ? Dans l'eau, par exemple, y a-t-il des parties continues ou discontinues ? Ces parties ont-elles même nature, mêmes propriétés ? — Sur cette région ultra-microscopique, nous n'avons aucun renseignement direct ; c'est une région où nos sens ne peuvent pénétrer ; sans doute l'étendue, malgré son extrême petitesse, demeure en soi visible, mais elle devient invisible à cause de la faiblesse de notre

faculté visuelle [1]. Ceux donc qui prétendent qu'un mixte est homogène dans ses parties les plus minimes ne peuvent parler d'une homogénéité *vue*, mais seulement d'une homogénéité *conclue*. Nous en disons du reste tout autant de l'hétérogénéité : celle-ci n'est pas plus que celle-là objet d'intuition sensible.

Au surplus, est-il vrai, demanderons-nous à ceux de nos contradicteurs qui ne voient de véritables mixtes que dans les combinaisons, est-il vrai que les combinaisons se présentent sous les apparences de l'homogénéité à l'exclusion des simples agrégats? Nullement. — En effet, si « dans un verre d'eau nous jetons un morceau de sucre, au bout de quelque temps le verre ne contient plus qu'un liquide *homogène* ». — « Ces caractères qui définissent le mixte (parmi lesquels est l'*homogénéité*), on les retrouve en *tous* les mixtes, aussi bien en ceux que nous nommons aujourd'hui des *mélanges* qu'en ceux auxquels nous réservons le nom de *combinaisons chimiques* (2). » Or, les mélanges tels que l'eau et le sucre, l'eau et le vin, l'eau et l'alcool, etc., sont considérés par ceux de nos contradicteurs auxquels nous nous adressons, comme de simples agrégats. Il y a donc des agrégats qui n'apparaissent pas moins homogènes que les combinaisons. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien l'homogénéité expérimentale n'est pas *absolue* mais *relative* dans ces agrégats, et alors pourquoi serait-elle absolue dans les combinaisons? Ou bien elle est absolue dans les combinaisons, et alors pourquoi ne le serait-elle pas dans ces agrégats? — L'homogénéité absolue n'est donc pas révélée dans les mixtes par l'observation directe.

2° Serait-elle révélée par quelque autre procédé? — Oui, assurent d'éminents physiciens; outre l'observation microscopique, ou à son défaut, il y a encore un moyen de reconnaître si un corps est homogène ou hétérogène. Sous le nom de *Règle des phases* — règle qui est en train, paraît-il, de révolutionner la chimie — la thermodynamique a tracé des lois très précises qui marquent de grandes différences touchant la fusion, la volatilisation, la dissolution, etc., d'un corps, selon

1. « Nullam magnitudinem esse invisibilem quantum est in se, quamvis sit invisibilis propter defectum visus. » (Saint Thomas : *De sensu et sensato*.

2. P. Duhem : *Revue de philosophie*, n° 1, 1900, p. 69-70.

que ce corps est un composé homogène ou hétérogène, un mixte ou un agrégat. Ainsi les mélanges tels que l'eau et le vin, l'eau et le sucre, etc., se montrent, d'après la *règle des phases,* non moins homogènes que les combinaisons elles-mêmes.

Remarquons d'abord que la *règle des phases*, en établissant que *tous* les mixtes, mélanges et combinaisons, sont, au point de vue expérimental, également homogènes, frappe directement, mais uniquement, ceux qui n'admettent l'homogénéité que dans les combinaisons. Nous avons dit que nous ne sommes pas de ceux-là. Ce que nous mettons en question, ce qui ne nous paraît pas du tout prouvé, est ceci : l'homogénéité que la *règle des phases* découvre dans un composé est-elle relative ou absolue ; est-elle irréductible ou non à une hétérogénéité plus profonde et d'ordre ontologique ? Or, cette question n'est pas tranchée par la *règle des phases ;* le physicien s'abstient même de la poser, vu que l'homogénéité absolue, ontologique, échappe certainement aux méthodes d'investigations propres à la physique positive, et donc à la *règle des phases* tout aussi bien qu'au microscope.

Stabilité. — La stabilité ne nous renseigne pas davantage sur l'essence métaphysique de la combinaison. C'est là sans doute une propriété remarquable, mais on aurait tort, selon nous, de s'en servir pour caractériser les changements chimiques et les distinguer des changements physiques. La stabilité des combinaisons n'est, après tout, que relative ; elle n'est pas moins relative, par exemple, que la stabilité de la dilatation, de la vaporisation de l'eau, que la *permanence* de l'hydrogène, de l'oxygène, de l'azote, etc. Pourquoi ces gaz, jusqu'en 1877, étaient-ils réputés *permanents ?* Parce qu'on ignorait les conditions de pression et de température nécessaires pour les liquéfier. De même, à quoi tient la stabilité des combinaisons ? A ce qu'elles se trouvent en dehors des conditions nécessaires pour les décomposer. Que la combinaison implique ou n'implique pas une transformation *substantielle* des éléments, cela ne fait rien à sa durée. Ce qui assure sa durée ou sa stabilité, c'est la *permanence* de ses causes et de toutes ses causes ; car, s'il est certain que poser la cause c'est poser l'effet, il n'est

pas moins certain que maintenir la même cause, c'est maintenir le même effet, quel que soit d'ailleurs cet effet : substance ou accident. Donc, qu'une modification soit rigoureusement stable, cela ne prouve pas qu'elle est substantielle ; elle peut très bien être accidentelle.

Lois spéciales des combinaisons. — Quelles sont ces lois (1) et que peut-on en conclure ? Une première de ces lois, c'est que l'*agrégat*, nous l'avons déjà dit, se réalise entre tous les minéraux, de quelque nature qu'ils soient, tandis que la *combinaison* ne se réalise qu'entre des corps de telle ou telle espèce. — Une seconde loi, c'est que l'agrégat se forme dans des proportions *toujours variables ;* une quantité quelconque d'hydrogène se mêle avec une quantité quelconque d'oxygène. La combinaison, au contraire, ne se produit que dans des proportions *fixes ;* telle quantité d'oxygène ne se combine qu'avec telle quantité d'hydrogène, ni plus ni moins. Y a-t-il excès de l'un ou l'autre de ces gaz, cet excès reste libre. En un mot, l'agrégat est toujours possible et en n'importe quelle quantité ; la combinaison ne l'est pas toujours, et quand elle est possible, elle y met ses conditions. Inutile de les rappeler en détail.

Des lois spéciales qui gouvernent les combinaisons chimiques, doit-on conclure, sans autre considération, comme on l'a fait, que, si les simples agrégats n'entraînent qu'une modification *accidentelle,* les combinaisons impliquent par conséquent une modification *substantielle?* Non, certainement ; pareille conclusion est manifestement illogique ; elle n'est autorisée ni par l'existence ni par la nature de ces lois. Que les mixtes chimiques obéissent à d'autres lois que les agrégats, qu'ils en diffèrent même essentiellement, si l'on veut, ce n'est point là une raison de refuser aux premiers le caractère de *composé accidentel ;* c'est une raison, tout au plus, de considérer le composé accidentel comme un *genre* divisible en *plusieurs espèces,*

(1) Au sens où nous le prenons, le mot *loi* désigne une *propriété inhérente* aux corps, une *aptitude*, une *tendance* à agir d'une *manière constante* et *uniforme* : il ne désigne point le *symbole* qui sert à l'exprimer. « *Lex essentialiter inveniatur in* (ratione) *regulante et mensurante, participative in eo quod mensuratur et regulatur : ita quod omnis inclinatio vel ordinatio... participative dicitur lex.* » *Somme Théologique*, I-II, q. XCI, a. 6.

dans l'une desquelles seraient compris les agrégats, et dans l'autre les mixtes chimiques.

En réalité, à quel *genre* les mixtes chimiques appartiennent-ils? Sont-ils des composés accidentels, ou des composés substantiels? Les lois spéciales qui les régissent ne permettent pas de trancher cette question. Pour la trancher, il faut d'autres renseignements. En effet, les lois spéciales des mixtes chimiques, notamment l'*affinité* et l'*atomicité*, comment les connaissons-nous? *Nous ne les connaissons que par les combinaisons elles-mêmes*. Du fait que deux corps se combinent, nous concluons à l'*existence* de leur *affinité*, ou « force de combinaison » (Wurtz); du fait qu'ils se combinent dans telle ou telle proportion quantitative, nous concluons à l'*existence* de leur *atomicité*, ou « valeur de combinaison » (Wurtz). Quelle est maintenant la *nature* de ces deux propriétés? Comment saurons-nous si par elles les corps, en se combinant, forment des composés *substantiels* ou des composés *accidentels?* C'est encore à l'examen des combinaisons qu'il faut avoir recours : *ab essentia effectus ad essentiam causæ*. C'est donc à la *nature* des combinaisons de nous révéler la *nature* de l'affinité et de l'atomicité, et non à la *nature* de ces propriétés de nous révéler la *nature*, et en particulier le caractère *substantiel* ou *accidentel* des combinaisons chimiques.

Donc, comme résumé final, ni la « métamorphose des propriétés » dans les mixtes, ni leur « homogénéité » telle que nous la connaissons, ni leur « stabilité », ni les « lois spéciales » qui les régissent *ne démontrent l'existence de changements substantiels dans le monde inorganique*.

CONCLUSION

Si nos critiques sont fondées, si dans les mixtes chimiques eux-mêmes il n'y a jamais ni destruction ni génération de substance, mais une simple transformation accidentelle; si, en d'autres termes, la génération spontanée, déjà expulsée de la biologie par les expériences pastoriennes, l'est également de la cosmologie par les progrès chimiques, — c'est là une nouvelle

preuve de la « valeur scientifique » de la philosophie péripatéticienne et thomiste.

Saint Thomas et Aristote ont admis, il est vrai, la génération spontanée dans les minéraux et même, pour certains cas, dans les êtres vivants ; c'est qu'ils ont été induits en erreur par les observations peu méthodiques de la science rudimentaire de leur temps. Il n'en est pas moins vrai toutefois et ce n'est que justice de le reconnaître : si la science d'aujourd'hui, infiniment mieux informée que la science grecque et médiévale, conduit le métaphysicien à n'admettre *nulle part* la génération spontanée, ce qu'elle lui permet de relever dans la vieille métaphysique de l'École, ce n'est pas une erreur de principe sur cette même question, mais seulement la fausse application d'un principe vrai : le *principe de causalité*. En ce qui concerne le mixte, ce sont précisément les théories générales d'Aristote et de saint Thomas sur la substance et l'accident, sur la cause et la causalité, sur la constitution intime des corps, qui nous ont dirigé dans ce travail et qui ont dicté nos critiques. Ces théories, pensons-nous, n'ont rien perdu et n'ont rien à perdre d'essentiel au contact de la réalité ; la réalité mieux connue ne peut qu'éprouver leur solidité et leur donner un nouvel éclat.

« Telle est la souplesse de l'ancienne métaphysique, disait Mgr d'Hulst. Elle se plie aux exigences des faits et s'adapte à des données expérimentales que nul ne pouvait prévoir au temps où elle fixait ses formules (1). »

A. CHAROUSSET.

1. Mgr d'Hulst : *Mélanges philosophiques* : Quatre conférences données à l'Institut catholique de Paris sur la *valeur scientifique de la philosophie scolastique* (1886), p. 344. Poussielgue, Paris, 1892.

LA FOI NATURELLE

DIALOGUE ENTRE UN PHILOSOPHE ET UN SAVANT

— Asseyons-nous sur ce banc. Nous y serons bien. Nous y sommes à l'ombre ; il y souffle un vent léger qui tempère la chaleur de ce jour. Nous avons écarté nos soucis comme nos affaires ; nous sommes loin de la ville, nous n'avons à craindre ni visite fâcheuse, ni distraction désagréable, ou même agréable mais inopportune. Aucun des assujettissements de la vie civilisée ne peut nous atteindre en cette solitude ; nous y sommes libres de causer et de philosopher tout à notre aise.

— Oui. Vous m'avez promis toute une conférence, intime et pour moi seul, d'où je sortirais convaincu de ce que vous appelez des vérités, de ce que j'appelle des rêves et des chimères. Vous prétendez me faire connaître l'inconnaissable. Je souris, mon ami, bien affectueusement, vous le savez, et d'un sourire qui n'ôte rien à mon amitié ni à mon estime, heureux même d'une illusion qui vous rend heureux, je souris d'une prétention qui me semble bien téméraire, mais je vous écoute. Parlez, je suis tout oreilles.

— Oh ! ne craignez pas un sermon, et n'attendez pas un discours ; mais une simple causerie, où vous ne serez pas muet, je l'espère. Ne craignez pas non plus de philosophie, je sais que vous la goûtez peu, ni de métaphysique, vous l'avez en horreur.

— En horreur ? Non, ce n'est pas le mot : je l'élimine de la science comme, en d'autres temps, j'en aurais éliminé l'alchimie ou l'astrologie. Mais l'astrologie m'aurait amusé davantage. Avouez que la métaphysique est aussi ennuyeuse qu'elle est vaine.

— Cela, je ne l'avouerai pas plus que vous n'avoueriez, si je

vous le demandais, qu'elle est ce qu'il y a de plus intéressant au monde, comme elle est ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble. Tel est mon sentiment, qui n'est pas le vôtre. Ne nous disputons donc pas là-dessus. Nous nous aimons trop pour nous disputer ; et quant à discuter paisiblement, amicalement, notre temps est trop précieux pour le perdre en une discussion qui ne saurait aboutir. Laissons la métaphysique : je ne veux pas vous démontrer ces vérités qui sont pour vous des chimères, mais démontrer que vous devez les croire : non qu'elles sont, considérées, en elles-mêmes, mais qu'il faut croire qu'elles sont, et qu'on les connaît très certainement par cette croyance qu'on en a.

— Très certainement? Non, sans doute, avec autant de certitude que l'on connaît ce que l'on voit. Une certitude, fondée sur une foi même légitime, ne sera jamais qu'une certitude morale.

— Savez-vous que Rome est en Italie, que le Vatican est à Rome et que le pape y réside ?

— Que voulez-vous dire ?

— Que des connaissances qui ne sont pour nous que des connaissances de foi, et qui ne comportent qu'une certitude morale, n'en sont pas moins certaines.

— Oui, mais que de choses qu'on voit ou qu'on peut voir ! Bien des gens ont vu Rome, j'y peux aller moi-même...

— Y êtes-vous allé ? Et si vous y allez, comment saurez-vous, quand vous y serez, que vous êtes à Rome et non ailleurs? Le connaîtrez-vous autrement que sur la foi d'autrui ?

— Sur la foi d'autrui en effet ; comme je connais ce que vous m'avez appris tantôt, sur votre témoignage ; comme vous connaîtriez sur le mien des faits que je vous raconterais et que vous n'auriez pas vus, mais que j'aurais vus. La science même, la science positive, toute expérimentale et d'observation, repose autant, sinon plus, sur l'observation d'autrui que sur la nôtre. Nous connaissons les uns par les autres des choses dont la connaissance directe n'est pas également possible à tous, mais l'est aux uns, qui en instruisent les autres ; et j'admire ici, mon ami, une des formes, la plus efficace peut-être pour le progrès, de la solidarité humaine. Mais, ce sont choses con-

naissables, et c'est de l'inconnaissable qu'il s'agit entre nous.

— N'y a-t-il de connaissable que les faits?

— Les phénomènes et leurs lois.

— Quels phénomènes? Et comment les connaissez-vous?

— Les phénomènes de la nature : je les vois, je les entends, je les touche.

— Vous les connaissez par vos sens : connaissance de foi. Vous les connaissez sur le témoignage de vos sens, et vous en croyez ce témoignage.

— Connaître par les sens, c'est vraiment connaître et non pas croire.

— C'est croire, mon ami, c'est croire. Vous ne connaissez pas ce que vous voyez, mais la vision que vous en avez; ce que vous entendez, ce que vous touchez, mais votre perception de ces choses ; les objets auxquels vous rapportez ces sensations, mais les sensations que provoque en vous la présence de ces objets. Vous ne connaissez directement que vos sensations, comme d'ailleurs vos sentiments et vos pensées, vos états de conscience. Vous ne connaissez directement que vous-même.

— Eh! je n'aurais jamais imaginé que vous fussiez idéaliste à ce point ; c'est-à-dire une façon de sceptique.

— Je ne suis pas un sceptique. Je reconnais la réalité du monde extérieur, et vous avez raison de croire à vos sens qui vous en donnent les signes. Ils vous donnent vos sensations, non les objets qui en sont la cause ou l'occasion et dont elles sont les signes; elles sont un langage à la véracité duquel vous croyez, mais d'une foi inconsciente, instinctive et spontanée, d'une foi non raisonnée, puisque la philosophie vous est étrangère.

— La philosophie n'a que faire là. Pour moi comme pour tout le monde, pour l'homme simple, pour l'enfant et le savant, la connaissance par les sens est directe, puisqu'elle est première, étant la première de toutes, celle qui précède toutes les autres et de qui dérivent toutes les autres. Et, à qui les interrogerait sur la réalité du monde extérieur, enfant et savant, et le savant comme l'enfant, répondraient par un éclat de rire...

— Et montreraient ainsi qu'ils ne comprennent pas la question. Vos savants sont des enfants. La question n'est pas de

savoir si le monde extérieur existe, le philosophe qui la pose n'en doute pas plus que l'enfant ou le savant qui en rit, mais comment on le connaît et de quelle sorte de connaissance. Votre enfant et votre savant, les hommes dont vous invoquez l'autorité, vous n'en connaissez l'existence même qu'au travers de vos sensations, qui vous trompent quelquefois : si elles vous trompent, c'est qu'elles parlent, et leur parole est plus ou moins véridique. Notre conversation de ce jour est-elle un rêve ou une réalité? Vous me voyez, vous m'entendez; vous me verriez, vous m'entendriez, ou vous croiriez me voir et m'entendre, vos sensations seraient les mêmes, si elles n'étaient qu'un rêve. Vous distinguez le rêve de la réalité, mais, c'est quand vous êtes éveillé : vous jugez alors ce que vaut le langage de vos sensations ; mais, véridique ou non, c'est toujours un langage, et, sur votre foi à ce langage, s'appuie tout ce que vous pouvez connaître du dehors ; sans cette foi, vous ne sauriez pas même s'il existe personne au monde que vous seul.

— Quelles terribles gens que ces métaphysiciens ! Où voulez-vous en venir ?

— A ceci : que la certitude morale, dont vous paraissez faire peu de cas, est une certitude ; que toute certitude, rationnelle même ou sensible, est morale d'abord ; que toute connaissance repose, d'abord et au fond, sur une foi. Par le témoignage de vos sens, vous connaissez les phénomènes : comment connaissez-vous les lois ?

— Je les vois dans la répétition des phénomènes. Considérant des phénomènes d'un certain genre, je remarque en eux des ressemblances avec des différences, et avec toutes leurs différences, une ressemblance constante, fondamentale, caractéristique, constitutive du genre même. Je dégage ainsi, de la variété des particularités propres à chacun de ces phénomènes, un caractère invariable qui est leur loi.

— Ce caractère, invariable dans les phénomènes observés, l'est-il aussi dans ceux qui n'ont pas été observés, qui ne le sont, ni ne le seront, ni ne peuvent l'être, dans les futurs, dans les possibles ?

— Cela ne fait pas doute. La loi est invariable, immuable ; elle ne souffre pas d'exception ; elle embrasse l'universalité des temps et des lieux.

— Et l'infinité des possibles ?

— Pourquoi l'infinité ?

— Parce qu'un possible est un infini. Dans quelque ordre que ce soit, quel que soit le nombre des possibles réalisés, d'autres pourraient l'être, puis d'autres, d'autres encore, d'autres toujours, d'autres sans fin.

— Vous m'aviez assuré que je n'avais pas à craindre de métaphysique.

— Je ne fais pas de métaphysique. Pas plus que n'en fait le mathématicien quand, ayant défini le nombre, il énonce tout aussitôt cette proposition que *la série des nombres est infinie :* entendez la série possible des nombres possibles. Pas plus que vous n'en faites vous-même quand vous affirmez de la loi qu'elle embrasse l'universalité des temps et des lieux ; à laquelle vous ajouterez, sans hésiter, l'infinité des possibles.

— Sans hésiter. L'universalité de la loi est absolue.

— Fort bien. De quoi souriez-vous ?

— D'une idée qui me traverse l'esprit : l'universalité absolue de la loi, dont vous convenez avec moi, n'a rien qui me gêne, mais vous, comment l'accordez-vous avec le miracle ?

— Le miracle, s'il existe, n'est pas, comme on l'a dit mal à propos, une suspension des lois de la nature, une exception aux lois de la nature, mais une application de ces lois différente de celle qu'eût pu faire la nature, et due à l'intervention d'une volonté surnaturelle. Le miracle est hors de cause. N'en parlons pas. Je vous demande, la loi étant ce que vous dites qu'elle est, comment vous la connaissez. L'universalité des temps et des lieux déborde incommensurablement toute expérience humaine ; et quant à l'infinité des possibles, ni le possible, un seul possible, jusqu'à ce qu'il ait cessé d'être un possible pour être un réel, n'est objet d'expérience, ni l'infini. Je prends ici un exemple : Vous observez la lumière, vous lui reconnaissez, dans l'espace borné accessible à l'expérience, une certaine vitesse, et vous lui faites parcourir, avec la même vitesse, des espaces qui confondent l'imagination. Et il en est ainsi de toute loi : d'une expérience nécessairement limitée vous concluez à l'universalité, à l'infinité même, vous vous élancez d'un bond du

fini dans l'infini. De quel point d'appui vous élancez-vous pour un bond si prodigieux ?

— Un caractère invariable, observé dans un certain ordre de phénomènes, reparaît quand reparaissent les phénomènes de cet ordre : on l'attend dans les suivants, et jamais il n'y manque, jamais il n'y a manqué, jamais l'attente n'a été trompée. Toujours, dans la suite des ans et des siècles, les phénomènes reparaissent, et il reparaît avec eux. On a prédit en conséquence des événements futurs, et l'avenir, à l'heure fixée, a présenté ces événements, justifiant, avec la prédiction, les lois qui l'avaient permise.

— Êtes-vous certain que l'avenir les justifiera toujours?

— Oui, si les lois ont été bien déterminées, si elles sont les véritables lois.

— Nous y voici. L'expérience vous donne le signe auquel, sachant qu'il y a des lois, vous reconnaissez, dans un ordre donné de phénomènes, la loi de ces phénomènes ; mais vous l'avez cherchée, sachant d'abord qu'il y a des lois, et si bien, que vous n'avez pas besoin de ces expériences multipliées et continuées, mais qu'il vous suffit d'une bonne expérience, affranchissant un phénomène de ses accessoires, et l'amenant à se produire dans ce qu'il a d'essentiel, pour avoir la loi des phénomènes du même ordre. Ainsi d'abord, et peut-être sans vous en rendre compte, vous savez qu'il y a des lois : d'où le savez-vous ?

— Je le sais, je le vois, je le sens.

— Vous le sentez, c'est le mot. Que les phénomènes de la nature existent et qu'on peut les connaître, qu'ils sont régis par des lois, générales et stables, comme on dit, c'est-à-dire, gouvernant la nature entière, l'univers entier dans sa durée comme dans son étendue, vous le sentez, et sur ces principes, dont vous sentez la vérité, vous fondez une méthode, une science qui est pour vous la science même. Otez ces principes : science, méthode, tout tombe, vous n'avez plus rien ; posez-les, vous avez une méthode, une science à la suite, qui valent ce que valent ces principes, dont vous ne savez ce qu'ils valent puisque vous n'en avez étudié ni la solidité ni l'origine : c'eût été faire de la métaphysique.

— N'est-ce pas plutôt de la psychologie ?

— Si vous voulez, mais non expérimentale : psychologie métaphysique. C'est le titre, ou plutôt le sous-titre, d'un livre que j'ai publié il y a quelques années, et que vous avez eu ; mais je ne pense pas que vous l'ayez lu. En avez-vous seulement coupé les pages ? L'avez-vous ouvert ?

— Et pourquoi lui avoir donné ce titre rébarbatif ? Ce n'était pas pour lui attirer des lecteurs.

— Ni pour les repousser. Ce titre pouvait en repousser plusieurs ; il pouvait aussi en attirer quelques-uns. Mais c'est loyauté, c'est presque honnêteté, qu'un livre fasse bien connaître, par la précision de son titre, son véritable objet.

— Il y a dans le vôtre des questions qui ont leur intérêt, j'en conviens. Je le lirai peut-être.

— Lisez-le, j'ose dire que vous ne le regretterez pas. Mais des principes sur lesquels se fonde ce que vous tenez comme connaissable, vous n'avez, physicien, que le sentiment, c'est-à-dire une connaissance de foi : c'est aussi une foi que je vais découvrir en vous, une autre sorte de foi, sur laquelle se fondent aussi des connaissances d'une autre sorte, dont la certitude ne sera pas la même, je veux dire ne sera pas de même sorte, mais ne sera pas moindre, ni de moindre valeur. Vous croyez au témoignage de vos sens, vous croyez à la généralité et à la stabilité des lois de la nature ; vous croyez à bien d'autres choses, et vous êtes un croyant sans y prendre garde.

— A quoi encore ? Quelle autre foi dont je ne me doute pas allez-vous découvrir en mon âme ?

— En votre âme, vous dites bien.

— C'est une façon de dire.

— Ne la retirez pas : elle est bonne, et vous le verrez. Vous, mon ami, qui êtes un parfait honnête homme, vous vous croyez tenu d'être juste, obligé de bien agir ; vous croyez à l'obligation morale : c'est la foi au devoir.

— Je vous dirai comme tout à l'heure : ce n'est pas une foi, c'est une connaissance. Je sais que je suis obligé de bien agir ; je sais que je dois être juste.

— Et je vous répondrai comme tout à l'heure : c'est une foi, ou une connaissance de foi. Vous savez que vous devez être juste ? Comment le savez-vous ?

— Par l'éducation que j'ai reçue. Je l'ai appris dès l'enfance.

— Et vous l'avez cru. C'est donc une foi aux maîtres qui vous l'ont appris. Mais d'où aviez-vous appris que vous deviez les croire ?

— J'ai senti la vérité de leur enseignement.

— Oui, vous avez senti, oui il a été vrai pour vous, naturellement sans raisonnement ni preuve préalable, qu'il y a une conduite de la vie, une manière d'agir obligatoire, une justice à laquelle on doit se conformer, un bien qu'on doit faire, un mal qu'on doit éviter. Où prenez-vous que telle action est bonne, et de cette sorte de bien qu'on doit faire, car il n'y a pas d'obligation de tout ce qui est bien ; que telle action est mauvaise, et qu'on ne doit pas la faire ; qu'est-ce qui est bon ? Qu'est-ce que le bien ? Et, parmi les variétés du bien, quel est le bien obligatoire ? Je ne vous demande pas cela ; la question est vaste et nous n'avons pas à la traiter ici. Mais peu importe : quel que soit le bien qu'il faut faire, le mal qu'il faut ne pas faire, l'obligation même de faire l'un, de ne pas faire l'autre, comment la connaissez-vous ?

— Eh ! quelle société pourrait se maintenir sans l'observation de certaines lois, c'est-à-dire de certaines règles de conduite, commandant ou défendant certains actes, selon que l'expérience les a montrés nécessaires ou contraires à son maintien ?

— Les lois ne défendent pas tout ce qui est mal, et vous vous interdisez, par une honnêteté plus délicate ou par vertu, des actes qui échappent à leur prise.

— Je n'ai pas dit seulement certaines lois, mais certaines règles de conduite, édictées, pour ainsi parler, sinon par la législation, du moins par l'opinion générale.

— Il y a des actes très répréhensibles, mais appartenant au plus secret de la vie intime et n'intéressant en rien le maintien de la société. Je parle de vies privées, d'actes mauvais qui sont comme des méfaits de l'individu contre lui-même, non contre la société. Mais ne parlons, si vous le voulez, que de la société. Qu'elle fasse des lois nécessaires à son maintien, et que, les ayant faites, elle les fasse respecter, je le comprends ; toute société agit ainsi : les sociétés mêmes de brigands ont leurs lois, que leurs membres observent dans l'intérêt de leur propre vie, liée au maintien de la société particulière dont ils

sont membres. Vous observerez donc les lois de la société. Sera-ce de la société particulière dont vous êtes membre, ou de la société générale?

— Ce sera de la société générale, et pour les mêmes raisons que les membres d'une société particulière en observent les lois; votre vie est autrement liée au maintien de la société générale que la leur au maintien de leur société particulière, de leur petite société en lutte contre la grande.

— C'est donc par intérêt que vous observez les lois ?

— Par amour de la vie, esprit de conservation, nécessité de ne pas se mettre, homme vivant et voulant vivre, hors des conditions de la vie humaine.

— Mais vous pouvez trouver votre intérêt dans la violation de quelqu'une de ces lois.

— L'homme ne vit et ne peut vivre qu'en société : tout homme a donc besoin du maintien de la société sous peine de mort. S'il a intérêt, dans tel cas particulier, à violer telle ou telle de ces lois, il a intérêt, en même temps, à observer les autres, lui et tout autre que lui, et à ce que tout autre que lui les observe toutes. S'il s'y refuse pour sa part, il y sera contraint : la société le forcera au respect des lois qu'elle a faites.

— Vous les observerez donc, je le répète, par intérêt; j'ajoute maintenant : ou par contrainte. Ce sera donc par obligation si vous voulez, mais non par obligation morale.

— Qu'entendez-vous précisément par ce mot ?

— Une sorte d'obligation, qui est de faire le bien, ou un certain bien que l'on conçoit comme obligatoire ; de ne pas faire le mal, ou ce qu'on croit être le mal, par cet unique motif de faire l'un, que c'est le bien, de ne pas faire l'autre, que c'est le mal, indépendamment de toute considération des conséquences ultérieures : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » C'est le caractère absolu de cette sorte d'obligation, l'absolu du devoir. Non que la détermination du devoir soit absolue, il varie, selon les personnes et les circonstances, et l'on peut se tromper de bonne foi sur le devoir même. La détermination, comme elle est variable, en est relative, mais, bien ou mal déterminée, telle qu'on l'a déterminée, l'obligation de le faire est absolue. Sommes-nous d'accord sur ce point ?

— Je reconnais, à y bien réfléchir, une obligation désintéressée et toute pure, et qu'on doit faire ce qu'on croit devoir faire. J'ai le sentiment de cette sorte d'obligation.

— C'est le sentiment de l'obligation morale, et vous croyez au devoir. Il suffit. Partons de là. Si vous avez un devoir, quel qu'il soit, vous en êtes responsable, et, d'abord, vous en êtes capable : vous êtes un être intelligent et libre, dont la raison applique à des objets donnés par l'expérience des idées qui n'en viennent pas.

— Arrêtez-vous un peu, je vous prie, que je respire. Vous allez vite et vous allez loin. Vous parlez de liberté, d'idées qui ne viennent pas de l'expérience ; d'où viennent-elles ? Parlez-vous d'idées innées ? En vérité, vous faites de la métaphysique.

— Non, mon raisonnement est de simple bon sens, de sens commun. Je tire, de votre foi au devoir, ce qu'elle contient : des principes qui en sont les conditions, et encore, des conséquences que vous reconnaîtrez vous-même.

— N'a-t-il pas été démontré que notre sentiment du libre arbitre est une illusion ?

— Qu'il pourrait l'être. Que nous n'avons pas conscience du libre arbitre, mais d'un sentiment dont il est l'objet et qui pourrait être une illusion, de même que nous n'avons pas conscience des faits extérieurs, mais des sensations que nous apportent ces faits, et qui pourraient être illusoires. En croyez-vous moins à la réalité des faits extérieurs ? Ceux qui ne veulent pas du libre arbitre, ont essayé d'infirmer ainsi le témoignage qu'on leur oppose du sentiment que nous en avons. Que ce sentiment puisse être illusoire, soit ; peu importe. Ils ont à prouver, eux, qu'il l'est en effet.

— Ne le prouvent-ils point par son incompatibilité avec la vérité bien établie du déterminisme scientifique ?

— Vous pouvez ajouter : du déterminisme universel des choses, du gouvernement de la Providence, de la prescience divine, et combien d'autres ! Les difficultés ne manquent pas au sujet du libre arbitre. Mais ce sont difficultés et non incompatibilité ; et nous ne pourrions essayer de les résoudre sans faire de la métaphysique. Je l'ai essayé dans ma *Théorie de l'âme humaine*, je vous y renvoie, si vous êtes curieux de ces

questions. Les difficultés ne doivent pas plus vous arrêter que les arguments fameux d'anciens philosophes contre la possibilité du mouvement n'ont arrêté la marche des sciences physiques. Un raisonnement contraire à un fait ne saurait prévaloir contre le fait; il n'infirme pas le fait, il est infirmé par le fait ; il est nul par cela seul, ou vicieux en lui-même, ou fondé sur un faux principe. Sans chercher en quoi péchait le raisonnement des philosophes d'Élée, on a passé outre et l'on a marché. Faites de même, et sentant votre responsabilité, affirmez de confiance votre libre arbitre. Y a-t-il incompatibilité entre le déterminisme scientifique et le libre arbitre ? Ce serait que nous aurions trop étendu ou mal compris le déterminisme. Entre le matérialisme d'une certaine physiologie et le libre arbitre ? Ce ne serait pas une preuve contre le libre arbitre, mais contre le matérialisme d'une physiologie dont la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses. Pour ce qui touche à l'univers et à Dieu, au gouvernement du monde par un Dieu qui règle et détermine et prédétermine toute chose, providence divine, prescience divine, ce sont là, mon ami, de grands mystères, et toutes les vérités de cet ordre, si certaines qu'elles nous semblent être, le sont moins assurément que celles qui fondent l'ordre moral et font de l'homme autre chose qu'une bête brute. Vous croyez à la responsabilité, mon ami, si vous croyez au devoir, et si vous croyez à la responsabilité, vous croyez au libre arbitre ; tout cela se tient. Vous vous croyez libre dans la mesure où il faut que vous le soyez pour être responsable ; libre, entendez-moi, non de l'action, mais de l'effort, et non, peut-être, de l'effort tout entier, mais du commencement de l'effort. Non peut-être même, si votre volonté, qui est force en même temps que liberté, défaille comme force, de l'effort, mais du vouloir de l'effort libre, en un mot, non de faire, mais de vouloir. Vouloir et faire sont deux, et l'on peut n'être pas en puissance de faire ce qu'on est en puissance de vouloir. Libre, non précisément d'agir, mais de choisir, entre plusieurs actions à faire, celle qu'il vous convient de faire préférablement aux autres que vous pourriez choisir à la place de celle que vous choisissez, de vous déterminer vous-même, par vous-même à une action, à l'exclusion de tout autre. Vous n'êtes

libre que de votre volonté, accompagnée de l'effort, qui en est partie intégrante, j'entends l'effort dont vous êtes capable. Vous n'êtes pas responsable de ce qui ne vous est pas possible ; libre dans la mesure où la responsabilité l'exige, c'est assez pour la responsabilité que, ne l'étant peut-être pas de votre agir, vous le soyez de votre vouloir.

— Les tribunaux qui jugent un accusé ne le rendent-ils pas responsable de l'action qu'ils lui imputent ?

— Oui. Les tribunaux ne peuvent connaître que l'action. La volonté leur échappe. Encore leur arrive-t-il d'acquitter un accusé qui leur paraît n'avoir pas été maître de sa volonté, soit qu'elle ait été forcée, ou aliénée, c'est bien le mot. Mais la responsabilité dont ils le chargent est toute légale et quelque peu fictive, comme celle dont les négateurs mêmes du libre arbitre arment la société contre ses membres dangereux, comme celle qui fait abattre un chien enragé, responsable de ses morsures. Avant la belle découverte de Pasteur, ne faisait-on pas périr ainsi un homme atteint de la rage ? Moi-même, j'ai vu le temps récent encore, j'ai vu le pays où on l'étouffait entre deux matelas ! Le malheureux était-il responsable moralement ? Socialement peut-être, par une fiction peut-être nécessaire. Moralement, il était une victime, et bien à plaindre, d'un bien funeste sort. Il s'agit de responsabilité morale ; la liberté intérieure du vouloir suffit à cette responsabilité-là.

— Je l'admets donc, en ces limites ; je la reconnais indéniable pour qui croit au devoir.

— C'est la liberté morale, ainsi nommée par distinction d'avec d'autres qui en dérivent, comme les conséquences du droit, dont elle est le fondement. Ajoutez à cette liberté morale la connaissance de ce qu'on doit faire ou ne pas faire, du juste ou de l'injuste.

— Cela va de soi. On ne peut remplir un devoir sans savoir en quoi il consiste.

— Oui, cela va de soi. Mais prenez garde, cette connaissance nécessaire n'a rien d'expérimental, et est toute de raison, d'une raison innée. Le spiritualisme est là tout entier, comme vous l'avez remarqué vous-même tout à l'heure.

— Quoi ! l'expérience ne m'apprend-elle pas ce qui est juste ou injuste ?

— D'abord, quand cela serait, vous enseigne-t-elle que vous devez faire l'un, ne pas faire l'autre, que vous en avez l'obligation absolue, indépendante de toute considération de plaisir ou d'intérêt ? Ensuite, vous enseigne-t-elle ce qui est juste, ce qui ne l'est pas ; ce qui, même douloureux, doit être voulu, ce qui, même agréable ou utile, ne doit pas l'être ? L'expérience a pour unique objet le fait. Des faits d'un genre donné, on remonte à leur loi, qui n'est elle-même que l'expression de ce qu'il y a d'universel dans la variété des faits particuliers du genre. Cette loi n'est qu'un fait, après tout : universel, je le veux, nécessaire peut-être (l'expérience n'en sait rien), mais un fait. La loi physique ne sort pas de l'ordre des faits, bien différente de la loi morale qui est commandement. Commandement de faire ou de ne pas faire, selon qu'il faut agir en vue de faire être ce qui doit être, de réaliser un idéal. L'expérience montre ce qui est, elle montre l'action, conforme ou non à ce qu'elle doit être, à l'idéal qui lui est proposé. Mais de ceci, que peut-elle savoir ?

— Vous parlez d'un idéal, de ce qui doit être. Ne vous exaltez-vous pas un peu là-dessus ? Et ne poétisez-vous pas un peu au lieu de philosopher simplement ? Ne dépassez-vous pas de beaucoup la sphère plus humble de la justice, qui est le bien obligatoire ?

— Soit, laissons la question s'il n'y a d'obligation que le juste. Du juste même où vous nous bornez, pourquoi y a-t-il obligation ? Nous devons la justice et on nous la doit : le droit que nous avons les uns sur les autres est le droit au respect de la personne morale qu'est chacun de nous, c'est-à-dire d'une personne appelée à réaliser, dans la mesure de ce qu'elle peut faire, quelque chose qui doit être un bien supérieur à la justice. Et la justice que nous devons à autrui, nous nous la devons à nous-mêmes ; il y a dans l'homme un droit de lui-même sur lui-même, de l'homme véritable, de l'homme idéal, sur l'homme réel. Et pourquoi ce droit de vous sur vous ? Ou même seulement, si vous ne m'accordez pas ce point, le droit d'autrui sur vous, sinon parce qu'il y a un bien supérieur à la justice même, ou un idéal que vous devez laisser se réaliser en vous et autour de vous ; d'où un devoir plus large et surtout moins

déterminé que celui de respecter le droit, mais qui est le fondement de celui-ci ? Qu'est-ce que le droit d'êtres dont l'unique devoir serait de respecter mutuellement leur droit ?

— Je me rends. Mais toutes ces idées sont-elles d'une âme distincte du corps ? C'est là, je le vois, que vous voulez en venir.

— Des idées qui ne viennent pas de l'expérience ne se connaissent qu'en une âme intelligente par nature, d'une intelligence non dérivée d'impressions du dehors ou de sensations venues du dehors, mais primitive et constitutive de cet être, essentielle à un tel être, qui est donc un être spirituel. Mais, laissons cette question que nous n'avons pas à résoudre, puisque nous ne faisons pas de métaphysique, et passons des conditions aux conséquences. Vous croyez au devoir et lui assignez un objet : la justice. Attribuez-vous à la justice une valeur absolue ?

— Sans doute, puisque j'en fais l'objet d'une obligation absolue.

— Oui, pour que l'obligation d'un devoir soit absolue, il faut que l'objet en ait une valeur absolue. La justice vaut donc absolument, et pour vous et pour tous les êtres, pour les hommes entre eux, pour tous les hommes en rapport avec d'autres êtres, pour tout être qui serait en rapport avec lui. L'homme, en ce rapport supposé, devrait à un tel être la justice, et cet être la devrait à l'homme. Si la valeur de la justice est absolue, la justice est absolue. Elle est dans la nature des choses, et la nature des choses, comme vous la lui devez, vous la doit.

— Que voulez-vous dire ? Est-ce de Dieu que vous parlez ?

— J'y arriverai ; je n'y suis pas encore ; je dis que ce qui est absolu l'est absolument dans l'être comme dans la raison qui le conçoit ; que l'être absolu nous donnant l'idée de l'obligation avec celle de la justice qui en est l'objet, par là même, vous y oblige et l'exige de vous ; mais, par là même aussi, vous doit ce qu'il exige de vous ; que vous méritez ou déméritez selon que votre volonté s'est déterminée pour le bien ou pour le mal ; qu'il y a un ordre moral comme il y a un ordre physique de l'univers ; que, selon ce que vous méritez, il doit vous être fait et il vous est fait.

— Vous ne deviez pas faire de métaphysique, il me semble que vous en faites beaucoup.

— Eh bien ! redescendons, et au point de vue du simple bon sens, considérez ceci. S'il n'existe pas un juste dispensateur des biens et des maux, dans le cours d'une vie éternelle dont la mort ne change les conditions que pour les conformer à la justice ; s'il n'existe pas un infaillible et souverain juge de toute vie, à qui répondez-vous de la vôtre ? Aux hommes ? Sauf pour l'exécution de vos obligations à leur égard et de la justice que vous leur devez, quel droit ont-ils sur vous ? Et que connaissent-ils de vous ? De votre vie extérieure, peu de chose, et dont ils ignorent les motifs comme les mobiles secrets ; rien de votre vie intérieure, votre âme tout entière leur échappe. A vous-même ? Qui vous empêche de vous dérober, si vous le pouvez sans que votre conscience, indifférente ou endurcie, en souffre ? En vérité, si vous n'êtes justiciable que de juges mal informés et de vous-même, jusqu'à ce que, soustrait par la mort à toutes les conséquences de vos actes, vous ne le soyez plus de personne, votre responsabilité n'est qu'un mot, et le sentiment que vous en avez une illusion, mais qui vous trouble et vous gêne, débarrassez-vous en au plus vite.

— J'entends cela. Mais pourquoi dites-vous une vie éternelle, au lieu de dire seulement : une vie qui ne finit pas à la mort ? Une vie future ne peut-elle être temporaire ?

— Une autre la suivrait, puis une autre, et d'autres sans fin. Une succession de vies qui sortiraient les unes des autres, et se continueraient les unes dans les autres, serait la suite des phases d'une même vie, d'une vie éternelle.

— Pourquoi éternelle ?

— Pensez-vous qu'un être en possession du libre arbitre en soit jamais dépossédé ? Ce serait une déchéance. Il ne le perd donc pas dans son passage à une autre vie. Élevez-le jusqu'au sommet de l'être, faites-le si supérieur à tout attrait de l'une quelconque des formes possibles du mal, qu'il soit comme impeccable, jamais il ne saurait l'être absolument, ni, étant libre, cesser de mériter, c'est-à-dire d'avoir droit à une justice qui le traite selon ses œuvres.

— Éternellement ?

— Éternellement, oui, sans doute. Un être libre peut-il cesser de l'être?

— Pourquoi non? Soit par la perfection même d'une volonté qui ne voudrait plus que le bien...

— Ne le voudrait-elle plus librement, par son propre choix?

— Par un choix nécessaire.

— Qu'est-ce qu'un choix nécessaire? Un choix forcé, un choix sans liberté, est-ce un choix? Et d'un tel choix, si l'on peut encore l'appeler ainsi, quelle serait la valeur?

— Vous m'embarrassez. Une parfaite volonté voudrait toujours le bien, et toujours par un libre choix. Mais si, pour un être libre, la perte du libre arbitre serait une déchéance, ne peut-il, dans une autre vie, comme en celle-ci peut-être, encourir cette déchéance, et par là se rendre indigne de toute continuation d'une vie devenue incapable de tout mérite?

— Quelle peine terrible de ceux d'entre les êtres libres qui, ayant mésusé de leur liberté, auraient mérité de la perdre, et se seraient mis ainsi dans l'impossibilité de remonter jamais du fond de l'abîme où ils seraient descendus! C'est le mystère de la vie future, n'y touchons pas.

— Éternelle ou non, une autre vie, si je vous entends bien, serait la suite nécessaire d'une vie qui ne suffit pas à la sanction morale. Mais précisément la sanction morale n'est-elle pas contraire au caractère propre d'une obligation que nous avons reconnue ici même toute pure et désintéressée, et du devoir pour le devoir?

— Si vous ne faites le bien qu'en vue de la récompense ou d'un bonheur futur, vous ne méritez pas. Vous agissez par intérêt, non par devoir. Si l'espérance d'un bonheur futur, de nature inconnue dans un avenir inconnu, vous soutient dans l'accomplissement d'un devoir difficile, ne vous en inquiétez pas : elle ne vous ôte pas votre mérite, si elle n'est, quand vous faites le bien, qu'une aide, une force pour vous permettre de le faire. Si vous faites le bien parce qu'il est le bien et que vous devez le faire, vous méritez. Si vous faites le mal, dirais-je parce qu'il est le mal? non, un tel motif, tout diabolique, n'est pas d'un homme, mais quoiqu'il soit le mal, vous

déméritez ; et selon que vous avez mérité ou démérité, justice vous sera due, justice vous sera faite.

— Je ne vois rien de ce que vous me dites là. L'expérience de la vie ne me le montre pas, mais trop souvent le contraire : on est heureux d'avoir mal agi, malheureux d'avoir bien agi.

— Il est vrai, et je dirai plus : quand un devoir est en conflit avec un intérêt ou avec un plaisir, on ne peut le faire sans une souffrance, présente ou future. Lui préfère-t-on l'intérêt, on agit mal, sacrifie-t-on le plaisir, on souffre ; ou l'intérêt, on souffrira. C'est la vertu, cela. La vertu ne va pas sans le sacrifice ; mais il en est aussi le mérite, et d'abord, il en est l'épreuve. L'auteur de cette vie l'a établie comme un incessant appel au respect du bien pour le bien, une incessante invitation à ce sacrifice qui est la vertu même : sacrifice toujours plus ou moins gênant, souvent pénible, et qui parfois serait impossible sans une secrète espérance. Le juste n'est pas juste en vue d'un bonheur futur ; il l'est parce qu'il doit l'être. Mais doit-il être victime de sa justice et dupe de sa vertu ? Il consent, lui, à en être dupe, s'il le faut, mais l'éternelle justice n'y consent pas pour lui. Il ne demande pas à la vie, il ne demande pas à une autre vie le prix de sa vertu ; il veut le bien, il ne cherche que le bien ; mais qui cherche le bien trouvera, comme une conséquence naturelle dans un ordre de justice, comme une autre forme du bien, le bonheur. Nous ne voyons pas cela dans cette vie ? Elle n'est donc pas la véritable vie, mais une apparence, qui est une épreuve. Nous ne voyons pas cela dans le monde visible ? Il y en a donc un autre. Dans le monde présent ? Dans notre monde ? Pouvons-nous dire nôtre un monde où nous ne séjournons pas, que nous traversons, où nous passons pour aller ailleurs ? Nous ne le voyons pas dans le monde où nous passons ; nous le verrons dans le monde où nous allons, où nous serons, qui sera le nôtre. Nous ne voyons pas cela ? Mais il faut que cela soit, puisque cela doit être. Un jour ou l'autre, d'une manière ou de l'autre, et dans la forme où il faudra que cela soit, ce qui doit être sera.

— Où me conduisez-vous ?

— A une vie future, conséquence logique, conséquence néces-

saire dans un ordre de justice, de la vie d'une âme raisonnable et libre qui est vous-même.

— C'est-à-dire à l'âme et à Dieu.

— Ne vous avais-je pas dit que j'y arriverais?

— Vous y étiez déjà. Et non pas à un Dieu quelconque, mais à un Dieu Providence, juge de la vie humaine.

— Juge de toute vie. Un Dieu principe de l'univers n'est pas en cause. On ne conteste guère l'ordre physique du monde, ni, quelque nom qu'on lui donne, le principe de cet ordre. C'est l'ordre moral qu'on méconnaît, et le principe de tout ordre moral, Dieu Providence, Dieu Juge et Régulateur de toute vie capable de moralité; et c'est à ce Dieu que vous croyez si vous croyez au devoir. Si vous n'y croyez pas, tout est dit et je n'ai rien à dire; je n'entreprendrai pas de démontrer le devoir. Vous le sentez, si vous avez le sens moral; si vous ne l'avez pas, que vous dirais-je? Que dirais-je à un aveugle-né pour lui démontrer la lumière?

— Je crois au devoir.

— Eh bien! vous croyez à la responsabilité, au libre arbitre, et à la raison innée, qui en sont les conditions; à la vie future qui en est la conséquence, à un ordre moral dont Dieu est le principe, comme il est le principe de l'ordre physique, comme il est le principe souverain de toute chose. Votre foi au devoir en enveloppe une autre plus profonde et plus large, la foi *aux postulats du devoir*, comme on les appelle, c'est-à-dire à ce qu'il demande pour être le devoir, à ce qu'il suppose et dont la foi même au devoir est une affirmation implicite, l'âme raisonnable et libre, l'immortalité, la Providence; à une doctrine commune à toutes les religions, où les plus discordantes s'accordent, et qui est, dans leur diversité, leur unité fondamentale; à une religion de foi naturelle.

— J'aurais bien des difficultés à vous présenter et bien des questions à vous faire. Qu'est-ce que cette âme raisonnable et libre dont ma foi au devoir serait une affirmation implicite? Qu'est-elle en elle-même? Qu'est-elle dans son rapport au corps vivant? Et cette autre vie à la suite, que peut-elle être? Quel en est le lieu? Quelle en est la forme? Pourquoi, si la vie humaine est une épreuve, la souffrance avant l'épreuve? Pourquoi, si les

hommes naissent également innocents, l'inégalité des épreuves? Ou, s'ils naissent avec de mauvais instincts et déjà vicieux, pourquoi ce vice originel? Et pourquoi, dans ce vice même, l'inégalité originelle? Pourquoi...

— Je vous arrête. A ces questions, et à mille autres, la foi naturelle n'a pas de réponse. Elle ne suffit pas, et il faut aller plus avant : à la religion révélée, s'il en est une ; ou à la philosophie, je veux dire, à la métaphysique. La religion révélée vous donnera des réponses, affirmées par une autorité dont vous aurez eu d'abord à juger la valeur; la métaphysique en cherchera, en trouvera peut-être, qu'elle proposera, non plus à votre foi, mais à votre raison, et dont vous aurez à juger directement par vous-même la valeur propre particulière à chacune : vous devrez écarter celles qui seraient en contradiction avec la foi naturelle, comme vous écarteriez celles qui le seraient avec la science positive.

— Si la foi au devoir enveloppe, comme vous dites, la foi au libre arbitre, à la raison innée, à l'immortalité de l'âme, à Dieu, d'où vient que tant de gens, et des plus savants comme des plus vulgaires, tant de gens qui cependant croient au devoir, ne croient pas à ces postulats du devoir?

— Ils ont le sens moral et croient au devoir sans se rendre compte de leur croyance. Ils ne voient pas ce qui est en eux-mêmes. Peu d'hommes sont capables de se connaître et de voir clair en leurs propres idées. La plupart, nourris dans une religion traditionnelle, souvent peu ou mal comprise, la tiennent pour chose à prendre ou à laisser en bloc ; et si, l'ayant jugée fausse, ils arrivent à la quitter, perdent, avec l'erreur quittée, la part de vérité qui s'y trouvait mêlée et confondue ; pareils à des mineurs qui, pour éviter d'avoir du plomb au lieu de l'argent qu'ils cherchent dans la mine, rejetteraient le plomb argentifère. Ils n'auraient pas de plomb, mais ils n'auraient pas d'argent. Un Musulman, un Bouddhiste, qui aurait quitté sa religion sans en rien garder ni la remplacer, ne serait sorti de l'erreur que pour tomber dans le vide.

— D'où vous concluez la nécessité d'une religion?

— La nécessité sociale, oui. Question mise à part de la vérité d'une religion à l'exclusion de toute autre. Mais ne nous éga-

rons pas hors de notre sujet, et tenons-nous à ce qui nous est acquis : que la croyance au devoir est une foi naturelle, dont le complément est la foi, naturelle aussi, puisqu'elle est la même comprise et développée, à la responsabilité, à l'âme raisonnable et libre, à la vie future, à Dieu. Ce langage n'est pas nouveau ; rien de nouveau ici ; je n'ai pas voulu autre chose qu'essayer de rendre évidente pour vous, puisqu'elle ne l'est point pour tous et ne l'était pas pour vous-même, une vérité vieille comme le monde. Ai-je réussi ? J'en serais plus satisfait, vu l'importance de cette vérité, que d'être, si je pouvais l'être, le plus nouveau et le plus original des philosophes.

J.-E. ALAUX.

LE FONDEMENT DU DEVOIR

Les derniers articles de M. Sertillanges sur *les Bases de la Morale et les récentes discussions* (1) ont excellemment éclairci bien des points d'un grand intérêt. Il reste néanmoins, ce nous semble, quelque chose à dire sur le fondement du devoir, et, puisque M. Sertillanges a bien voulu discuter une note que nous avions donnée à la *Revue de Philosophie*, sur la Morale et la Métaphysique, nous nous trouvons obligé de répondre pour expliquer et défendre notre pensée.

I

A peine avons-nous besoin de rappeler que nous avons expressément placé en Dieu la base profonde de la morale, comme M. Sertillanges l'a fait remarquer. La loi naturelle qu'exprime la conscience humaine est la manifestation en nous d'une loi éternelle qui réside en Dieu, ou, pour mieux dire, qui est Dieu même. L'impératif moral qui se prononce dans notre for intérieur est l'écho de l'impératif divin ; les commandements de notre raison pratique à notre volonté sont une reproduction des commandements de Dieu, et c'est de ce fond immuable qu'ils tirent leur valeur absolue. Mais l'on peut essayer d'aller encore plus loin, ou du moins de distinguer avec plus de précision l'origine tout à fait première du bien moral, et se demander si le bien est bien parce que Dieu le commande, ou si Dieu le commande parce qu'il est bien. Avec M. Sertillanges nous répondons sans hésiter : « Ce n'est point parce que Dieu commande, que ce qu'il commande est bien ; c'est parce que c'est bien, qu'il commande. » Mais M. Sertillanges ajoute : « Et pourquoi est-ce

(1) Voir *Revue de Philosophie*, nos de décembre 1902, février, avril 1903.

bien? C'est parce que cela représente *l'ordre qu'il a fondé*, dont il est la source première. » Ces mots « l'ordre que Dieu a fondé » nous paraissent sujets à équivoque : cet ordre fondé par Dieu pourrait s'entendre d'un ordre librement voulu par Dieu, et non pas d'un ordre pensé nécessairement par Dieu et voulu aussi nécessairement par lui. Or, pour atteindre la racine même du bien, il faut pénétrer jusqu'à l'essence absolument nécessaire de Dieu : le bien primitif n'est autre chose que l'être divin conçu sous le point de vue de l'ordre éternel et nécessaire ; cet ordre n'est pas *fondé* par Dieu, il est Dieu même, l'Être nécessaire, exprimé par la raison divine et voulu par la divine volonté. Il est vrai que l'action humaine se meut dans l'ordre des faits contingents et que cet ordre contingent existe parce que Dieu l'a librement voulu. Mais Dieu ne l'aurait pas voulu s'il ne représentait une des faces des idées éternelles, et ces idées éternelles ne sont dans l'ordre que parce qu'elles sont la pensée par laquelle Dieu se pense lui-même, par laquelle le Nécessaire premier se voit nécessaire et dans un ordre qui ne peut pas ne pas être.

Tel est le fondement le plus radical du devoir. Il faut faire le bien, parce que le bien porte en soi une convenance nécessaire, et cette convenance, cet ordre, est nécessaire précisément parce que c'est le rayonnement de l'harmonie première qui est Dieu même, l'Être nécessaire par essence.

II

Mais la raison humaine est faite à l'image de Dieu : à l'imitation de son auteur, elle pense le bien, c'est-à-dire l'ordre dans l'action pratique, comme elle pense le vrai, c'est-à-dire l'ordre dans les idées. Sans doute, de l'ordre moral comme de l'ordre logique elle peut remonter jusqu'à la source première de tout ordre, jusqu'à Dieu. Mais, avant de remonter ainsi jusqu'à ce principe absolument premier de tout ordre, elle a conçu le vrai, elle a conçu le bien, elle s'est formulé à elle-même les premiers principes de spéculation et de pratique, elle a vu et elle s'est dit, en sa lumière naturelle : « Ce qui est, est ; ce qui est, ne peut à la fois être et ne pas être » ; elle a vu et elle

s'est dit, en la même lumière : « Ce qui est bien, ce qui convient à l'être, doit être fait ; ce qui est mal, ce qui prive l'être de ce qui lui convient, doit être évité et repoussé. »

Pourquoi donc ne pourrait-on pas partir simplement de ce premier principe de moralité : « Il faut faire le bien et éviter le mal », vu par la raison dans sa lumière naturelle, pour exposer les préceptes de la morale, comme l'on expose les préceptes de la logique en partant du premier principe de la raison spéculative : « Ce qui est, ne peut pas à la fois être et ne pas être » ? Dans les deux cas, un premier principe posé par la raison en vertu de la simple évidence nous paraît suffire pour servir de base à une exposition et à une démonstration scientifiques, sans qu'il soit nécessaire de dire à tous que ces premiers principes se fondent eux-mêmes sur un principe substantiel, source tout à fait primitive de toute idée et de tout être, principe que l'on nomme Dieu. Une morale ainsi enseignée serait ce que nous avons appelé une morale simplement morale : elle aurait le grand avantage de s'adresser même aux athées et de fournir des armes plus faciles à ceux qui combattent le bon combat des revendications morales, en lutte avec les hommes qui ne veulent chercher que dans la raison humaine le fondement de toute vérité et de tout motif d'agir.

Sans doute, on serait toujours obligé de parler de Dieu, si l'on voulait parcourir tout le champ de la morale, puisqu'il y a des devoirs envers Dieu. Mais, même pour exposer ces devoirs, l'on pourrait simplement poser, d'abord, comme un fait universel, que l'humanité croit en une Cause première de tous les êtres, et montrer qu'il y a convenance rationnelle, devoir fondé sur la raison naturelle, à rendre à cette Cause suprême des hommages religieux, vénération et obéissance.

M. Sertillanges repousse comme caduque et sans base suffisante une telle morale, simplement morale : « Pas de morale, dit-il, sans *absolu*, et sans que celui-ci intervienne *à l'intérieur même de la science*. Et tout le monde, au fond, le reconnaît ; car, quel que soit le fondement premier qu'on adopte, on se hâte, que ce soit consciemment ou non, d'en faire un absolu et d'y suspendre après coup tout le reste. Seulement, il n'est au pouvoir de personne de conférer valablement ce caractère

d'absolu à une réalité quelconque. L'infinité n'est pas une décoration que les philosophes puissent mettre à la boutonnière de leur réalité favorite. Il n'y a d'absolu que l'*Absolu*, c'est-à-dire Dieu, et de gré ou de force, si l'on veut faire une morale, il faudra qu'on en parle, et que ce soit, je le répète, *dans la doctrine même*. »

N'en déplaise à M. Sertillanges, il y a confusion ici entre l'*absolu*, avec un petit *a*, et l'*Absolu*, avec un grand *A*, c'est-à-dire entre l'adjectif qualificatif qui désigne tout ce qui n'est pas relatif, et le substantif qui ne désigne que l'Être existant par soi, c'est-à-dire Dieu. Les premiers principes de la raison sont, en un sens très vrai, des propositions *absolues*, des vérités connues par elles-mêmes, *per se notæ*, comme disait l'École, bien qu'il soit parfaitement vrai que Dieu seul est l'*Absolu* substantiel, l'Être par soi, *Ens per se*.

M. Sertillanges croit pouvoir appuyer son opinion sur cette déclaration de saint Thomas : « La décision dernière, en chaque chose, est donnée par voie de résolution portant jusqu'aux premiers principes. Tant qu'il reste, en effet, quelque principe plus haut, on peut examiner à sa lumière ce qui est en question, et ainsi le jugement demeure suspendu, comme en l'absence d'une définitive sentence. »

Cet appel à saint Thomas n'est pas pour nous déplaire ; car notre manière de voir est conforme à sa philosophie. Que M. Sertillanges veuille bien nous permettre de lui rappeler, en effet, la réponse de saint Thomas à cette question : « La loi naturelle contient-elle plusieurs préceptes, ou un seul [1] ? » C'est bien de la loi naturelle qu'il s'agit entre nous, car ce sont les bases de la morale naturelle, telles que la philosophie peut les établir, qui sont l'objet de notre discussion. Or, saint Thomas s'exprime ainsi : « Les préceptes de la loi de nature ont le même rapport à l'égard de la raison pratique que les premiers principes des démonstrations à l'égard de la raison spéculative : les uns et les autres, en effet, sont des principes connus par eux-mêmes... Or, dans les objets que saisissent les esprits des hommes se trouve un certain ordre. Ce qui d'abord tombe

[1] I-II, q. xciv, a. 2.

sous leurs prises est l'être, duquel l'intellection est incluse en tout ce qu'un homme saisit. C'est pourquoi le premier principe indémontrable est celui-ci : *On ne peut à la fois affirmer et nier ;* il est fondé sur la raison de l'être et du non-être ; et sur ce principe tous les autres sont fondés. — Mais, de même que l'être est absolument le premier objet qui tombe sous nos prises, ainsi le bien est le premier qui tombe sous les prises de la raison pratique, laquelle est ordonnée à l'action. Car tout agent agit pour une fin qui a nature de bien. Et voilà pourquoi le premier principe dans la raison pratique est celui qui se fonde sur la nature du bien, lequel est défini : le bien est ce vers quoi tendent toutes choses. Le premier précepte de la loi est donc celui-ci : *Le bien doit être fait et poursuivi, et le mal doit être évité ;* c'est là-dessus que sont fondés tous les autres préceptes de la loi de nature, de telle sorte que les préceptes de la loi de nature disent de faire ou d'éviter toutes les choses que la raison pratique saisit naturellement comme des biens ou des maux humains. Et parce que le bien a nature de fin et le mal nature de contraire au bien, il s'ensuit que tous les objets d'une inclination naturelle sont saisis naturellement par la raison comme des biens, et par conséquent comme devant être poursuivis par l'action, et leurs contraires comme des maux et comme devant être évités. C'est donc selon l'ordre des inclinations naturelles qu'est l'ordre des préceptes de la loi de nature. D'abord, en effet, l'homme a une inclination au bien selon la nature qui lui est commune avec toutes les substances, en tant que chaque substance tend à la conservation de son être selon sa nature ; et selon cette inclination appartiennent à la loi naturelle les actes par lesquels la vie de l'homme est conservée et le contraire empêché. Secondement, l'homme a une inclination à certains biens plus spéciaux selon la nature qui lui est commune avec les autres animaux ; et à cet égard sont dits appartenir à la loi naturelle les actes que la nature a enseignés à tous les animaux, comme l'union des sexes et l'éducation des enfants, et autres choses semblables. Troisièmement, l'homme a une inclination au bien selon la nature raisonnable qui lui est propre ; c'est ainsi qu'il est naturellement incliné à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société ; sous ce rapport, sont compris dans la loi naturelle les commandements

qui ont trait à cette inclination, par exemple que l'homme évite l'ignorance, qu'il n'offense pas ses semblables avec qui il doit vivre, et les autres préceptes du même genre. »

Voilà, tracé de main de maître, tout le plan d'une morale fondée sur ce premier principe de notre raison pratique : *Il faut faire le bien et éviter le mal* ; et construite par étages successifs, selon l'ordre même de nos inclinations naturelles. Le principe premier n'est que le développement de la notion de bien, déployée sous le rapport d'adaptation, de convenance à l'être, et, pour cela même, de but de tendance, d'objet d'appétition. C'est parce que cette convenance est saisie par la raison pratique sous forme absolue, c'est-à-dire non relative à tel ou tel être, mais à tout être, et non pas seulement à titre de fait, mais à titre de rapport essentiel, qu'elle est vue avec évidence comme la base de la loi naturelle, comme le fondement du devoir et de l'obligation morale. Si l'on est quelque peu scandalisé de nous voir appuyer simplement l'obligation sur une donnée de la raison humaine, que l'on nous permette encore de citer saint Thomas : « La loi, dit-il, est une règle et une mesure des actes, selon laquelle quelqu'un est induit à agir ou détourné d'agir. Car le mot loi vient de lier, parce que la loi oblige à agir. Or, la règle et la mesure des actes humains, c'est la raison, laquelle est le principe premier des actes humains : car il appartient à la raison d'ordonner à la fin, qui est le premier principe dans le domaine de l'action ; et dans tout genre quelconque ce qui est principe est mesure et règle du genre, comme l'unité dans le genre de nombre et le premier mouvement dans le genre des mouvements. D'où il résulte que la loi est quelque chose qui appartient à la raison (1). » — « La loi naturelle est quelque chose de constitué par la raison, comme aussi la proposition est un ouvrage de la raison (2). » N'oublions pas que saint Thomas parle ici de la raison humaine : c'est elle qui forme, avec son idée première du bien, le premier précepte de la loi naturelle et tous les autres qui en sont l'application, comme elle forme, avec son idée première de l'être, le premier principe de la spéculation et les propositions qui en dérivent.

J. GARDAIR.

(1) I-II, q. xc, a. 1.
(2) I-II, q. xciv, a. 1.

SOCIÉTÉ MÉDICO-PSYCHOLOGIQUE

Séance du 26 janvier 1903. — Présidence de MM. Motet et Ballet. Installation du bureau.

Rapport sur les travaux du prof. del Greco, par M. R. Semelaigne.

La topographie de la sensibilité cutanée, par MM. J. Philippe et L. Marillier. — Les auteurs se sont proposé : 1° de vérifier l'assertion de W. James, concluant, après quelques expériences, que deux contacts différents ne sont pas plus faciles à percevoir que deux contacts semblables et demandent le même écart du compas de Weber pour paraître doubles ; 2° de reviser et compléter la topographie de la sensibilité cutanée donnée par Weber (1834). Leurs conclusions sont :

1° Il est plus facile de sentir deux contacts dissemblables que deux contacts semblables.

2° La sensibilité cutanée s'est montrée généralement, sauf pour le visage, plus affinée que ne l'indiquent les tables de Weber.

3° La distribution de cette sensibilité est loin d'être uniforme dans la même région : elle varie parfois beaucoup d'un point cutané à l'autre et il n'est pas rare de rencontrer, joignant une zone très sensible, une autre zone très peu sensible. Il ne semble pas que ces variations dépendent de la distribution des nerfs cutanés.

4° La sensibilité de chaque région est sujette à des variations saisonnières ou quotidiennes. Ce qui reste constant, c'est la différence entre la sensibilité aux contacts semblables et celle aux contacts dissemblables ; on la retrouve toujours et partout.

A propos d'un cas de rêve a répétition, par M. Pron.

Paralysie générale et névrose, par A. Marie. Certaines formes de névroses ont été signalées chez les paralytiques généraux. Doit-on voir dans ce cas une coïncidence, les manifestations variées et combinées de prédispositions cérébropathiques congénitales et acquises, ou les symptômes d'un processus commun à des stades différents de son évolution ? Y aurait-il des névroses préparalytiques comme il existe des névroses préséniles ?

Séance du 23 février. — Présidence de M. Daniel Brunet. Rapport de candidatures.

Dessins d'aliénés, par M. Laroussinie. — L'auteur cite l'observation d'un délirant qui illustrait ses écrits. Il insiste sur les indications que peuvent donner au clinicien les dessins de l'aliéné, non pas au point de vue esthétique, mais comme révélant l'état mental du sujet.

Épilepsie et érotisme, par le Dr A. Marie.

Du rôle de l'image motrice dans la vie sexuelle, par Vaschide et Vurpas. — Les auteurs insistent d'abord sur le rôle de l'image motrice dans l'acte sexuel. L'acte sexuel ne serait à leurs yeux que le plus haut développement du déclanchement moteur. D'autre part, l'influence de la musique sur le rapprochement sexuel est manifeste. Dans certains cas pathologiques, les rapports ne pourraient avoir lieu que sous l'excitation musicale.

Séance du 30 mars. — Présidence de M. Ballet.

Lepto-méningite hémorragique dans un cas de paralysie générale, par Trénel et Crété.

De la perte de la vision mentale chez certains persécutés. Observation intéressante sur la perte de la mémoire visuelle chez les délirants avec historique du problème.

La ditiomanie, symptome de mélancolie intermittente, par M. Ballet.

Des rapports de la paralysie générale et des névroses, par A. Marie. — Historique et discussion. L'association névrose-paralysie vient à l'appui d'une origine dégénérative de la P. G. et peut être invoquée contre l'hypothèse des névroses *sine materia*.

E. BARON.

SOCIÉTÉ DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

SÉANCE DU MERCREDI 13 MAI 1903

Dernière conclusion du mémoire de M. le comte de Vorges sur la **Critique de la raison pure**

M. *de Vorges* examine les objections de Kant aux preuves de l'existence de Dieu. Ces objections se réduisent à nier que les catégories de l'entendement aient une valeur hors de l'expérience. Ceci serait vrai seulement si la conception de principes *a priori* était justifiée, ce qui n'est pas, comme on l'a vu précédemment. Kant combat d'abord la preuve ontologique, qui est, en effet, très criticable, et ramène toutes les autres à celle-là par un procédé dont M. de Vorges dénonce le caractère artificiel. Kant cependant ne rejette pas l'existence de Dieu, il se réserve de la démontrer par des raisons morales; mais on sait que ces raisons-là n'ont qu'une valeur variable suivant les dispositions individuelles. Il faut croire en Dieu, mais on ne saurait démontrer scientifiquement son existence ; c'est le dernier mot de la *Critique*.

M. *de Vorges* conclut en montrant dans le *criticisme* un effort puissant et admirablement suivi pour créer une apparence de science dans des conditions complètement opposées au sens commun naturel. Le sens commun est certain qu'il est de la nature de la connaissance d'atteindre quelque réalité distincte du sujet connaissant. Cette certitude est la première base de tout le savoir. On ne peut tout démontrer, car toute démonstration suppose une réalité connue qui sert de point de départ. On ne peut donc établir par le raisonnement la première et la plus fondamentale de toutes les vérités. Sans doute, il faut analyser les actes de l'intelligence et dégager leurs lois, mais la première loi de l'intelligence et la plus essentielle est de saisir quelque chose comme réel.

A la suite de cette lecture, M. *de Margerie* demande si le troisième argument en faveur de l'existence de Dieu attaqué par Kant est bien désigné par le terme d'argument *physico-théologique* comme l'indique M. de Vorges. La véritable expression, semble-t-il, serait : argument *physico-téléologique*.

M. *de Vorges* répond qu'il s'est servi de l'expression employée dans la traduction de Tissot, mais qu'ayant consulté la dernière édition de Kant publiée en 1900, par Bermo Erdmann à Berlin, il a bien trouvé l'expression *physico-theologische Beweis*.

M. *de Margerie* donne ensuite lecture d'une note sur l'*apriorisme kantien et la théorie scolastique de l'intellect*.

On sait que la *Critique* de Kant repose tout entière sur sa théorie des jugements *synthétiques a priori* et des idées *a priori*. Ces jugements et ces idées, n'étant point dérivés de l'expérience, mais tirés par l'esprit de son propre fonds, ne peuvent avoir, suivant lui, qu'une portée subjective et marquent de ce caractère toutes les connaissances qui s'appuient sur eux, toutes les sciences dites rationnelles, en particulier toute la métaphysique dans ses trois grands chapitres : psychologie, cosmologie, théologie. Pour juger l'œuvre de Kant, le premier travail est de refaire après lui les analyses qui le conduisent à ce résultat.

Le fruit de ce travail est de reconnaître que le parti pris de l'*a priori* a amené Kant à en mettre même là où l'expérience suffit à tout expliquer. C'est ce qu'on s'est efforcé, dans un premier travail, d'établir analytiquement en ce qui concerne : 1° les formes de la sensibilité ; 2° les catégories ; 3° les idées ou principes de la raison, — sauf deux exceptions réservées à un examen ultérieur, à savoir le jugement de causalité et l'idée d'infini.

Un second travail a été consacré à ces points réservés.

Après avoir éliminé les diverses formes de la théorie sensualiste qui nient ou défigurent le principe et l'idée dont il s'agit, il faut, semble-t-il, opter pour la théorie de leur origine *a priori*. Mais, à côté de cette doctrine platonicienne, il reste la doctrine aristotélicienne, approfondie par la scolastique. Ce second travail a pour objet de montrer que l'explication scolastique sainement entendue mérite toutes les préférences.

M. de Margerie juge inutile de justifier la scolastique de l'accusation de sensualisme tant de fois reproduite. Les sensualistes déclarent que les sens et l'intelligence ne sont qu'une seule faculté à deux stades de son évolution ; les scolastiques, au contraire, établissent une distinction irréductible entre le sensible et l'intellect. La question est seulement de savoir si l'intellect, qui atteint l'universel, atteint aussi, de la façon dont on décrit son *processus*, le *nécessaire* dans ses jugements et l'*infini* dans ses concepts.

Ce processus est une *via abstractiva* qui, recevant des sens les phénomènes individuels, en élimine les circonstances individuantes, et

nous place ainsi en face de l'universel. Là-dessus on demande s'il suffit à l'esprit d'entrer ainsi en possession du *phénomène* et de l'*être* pour en dégager le principe de causalité et l'idée d'infini.

Les explications données par la plupart des scolastiques modernes ne réussissent pas à montrer que cela suffise.

Nos critiques, qui ont été l'objet d'un long débat au premier *Congrès scientifique international des catholiques*, sont toujours fondées ; mais elles portent sur ce qu'il y a d'incomplet et d'insuffisant dans certains exposés de la théorie scolastique et non sur cette théorie elle-même.

L'universel, que nous atteignons par l'opération abstractive de l'intellect, est l'essence du sensible, dans la mesure où cette essence peut être atteinte. Et l'intellect l'atteint, ce que ne font pas les sens, avec ses relations essentielles dont la principale est la dépendance de tout ce qui commence par rapport à une cause, de tout ce qui est fini par rapport à autre chose qui ne l'est pas. La présence en notre esprit du principe de causalité et de l'idée d'infini trouve là, si l'on va au fond des choses, une explication adéquate grâce à laquelle l'hypothèse de l'*a priori*, qui, sans elle, s'imposerait comme nécessaire, peut et doit être abandonnée comme inutile.

V. BIÉTRIX.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LA PHILOSOPHIE DE FICHTE, par Xavier Léon. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1902.

Une couronne décernée par l'Institut; en guise de préface, un rapport de M. E. Boutroux, louant avec son autorité incontestée un ouvrage qu'il juge « très solide, très approfondi, très complet dans les limites d'ailleurs légitimes que l'auteur s'est tracées, pénétrant, riche en discussions minutieuses et bien conduites, intéressant et vigoureux dans les thèses qu'il soutient, simplement et clairement écrit » ; c'en serait assez, sans doute, pour recommander le beau livre que M. Xavier Léon a consacré à la philosophie de Fichte. Mais la doctrine du subtil penseur est si mal connue en France, et l'effort que son récent interprète a poursuivi pendant dix ans afin de nous aider à le mieux entendre a si bien réussi, qu'il y aura grand profit à résumer ici les principaux résultats de son utile labeur.

La tâche est rendue plus aisée par le mode même d'exposition dont s'est servi M. X. Léon. Des deux méthodes, en effet, qui s'offraient à lui, la méthode historique et la méthode d'exposition systématique, c'est à cette dernière qu'il a accordé la préférence. Elle convenait éminemment à une philosophie qui, du principe premier et absolu des choses, prétend déduire *la science*, c'est-à-dire le monde de la représentation et la pratique, ou, en d'autres termes, montrer comment s'engendre, à partir du premier principe, et tout ce que nous connaissons et tout ce que nous faisons. Il est vrai que le philosophe allemand a donné deux expressions de son système, et la question se pose de savoir si, entre l'une et l'autre, la différence est seulement de forme ou si elle atteint le fond. A l'encontre de bon nombre d'historiens, M. X. Léon estime que la pensée de Fichte est restée fidèle à elle-même, et que ce qu'on a appelé sa seconde philosophie a un contenu identique à celui de la première. Dès lors, la nécessité d'étudier la formation, le développement, les transforma-

tions des idées de son héros, ne s'imposait pas à lui, et il pouvait, comme il a fait, aimer mieux nous en montrer l'unité synthétique et l'enchaînement des parties, sauf à présenter la doctrine successivement sous ses deux formes et à mettre en relief leur identité foncière. Aussi bien, M. X. Léon n'a-t-il pas isolé le système de l'histoire. La philosophie de Fichte est l'aboutissement de l'idéalisme dont les grands représentants furent avant lui Descartes et Kant. M. X. Léon la rattache à ses antécédents historiques. Peut-être même s'est-il arrêté avec trop de complaisance devant ceux-ci, du moins en ce qui concerne le problème de la connaissance. On comprend davantage qu'il ait soigneusement noté les rapports des théories de Kant avec celles de Fichte.

Si l'on doit en croire Fichte lui-même, sa philosophie ne serait autre chose que le Kantisme repensé par quelqu'un qui en a bien pénétré l'esprit, et présenté sous une forme toute nouvelle. Le fondateur du criticisme s'est refusé à reconnaître sa doctrine dans les thèses hardies de celui qui se disait son disciple. Et de fait, à s'en tenir d'abord aux apparences, point de départ, marche, conclusions, tout ne diffère-t-il pas d'un système à l'autre? Ici, un principe absolu, fondement de la forme et de la matière de la connaissance ; là, des données de fait, ces œuvres de l'esprit qui s'appellent science, morale, art ; ici, une déduction *a priori* qui ne cesse de résoudre des antinomies, faisant succéder la synthèse à l'antithèse, suivant une sorte de rythme à trois temps ; là, une induction qui remonte des données constatées à leurs principes explicatifs ; ici enfin, le principe premier une fois épuisé, le retour à ce principe, la déduction y ramenant la pensée par l'épuisement même des conséquences ; là, une pluralité de principes dont l'unité échappe, et finalement le dualisme de la Nature et de la Liberté. Cependant après tout, ce dualisme, Kant l'affirme, seulement par rapport à notre connaissance infirme, et la *Critique du jugement* ouvre un jour sur l'unité de la raison et indique comment, en prenant le principe de finalité non plus comme un principe de simple réflexion, mais comme un principe de détermination, on pourrait concevoir l'accord de la Liberté et de la Nature, celle-ci devenant le produit de celle-là. Fichte recueille ces précieux germes ; de ces idées, il fait le point de départ de sa philosophie et, appliquant la méthode de construction synthétique au principe premier qu'il croit avoir découvert à leur lumière, il entreprend d'engendrer par la dialectique les éléments nécessaires de l'expérience, sans avoir égard au contenu même de cette expérience.

C'est la méthode de Spinoza que Fichte va mettre en œuvre, mais

après l'avoir transformée pour l'adapter à l'esprit du criticisme kantien. Son emploi n'est légitime que si le philosophe est en possession du principe absolu des choses. Fichte croit avoir découvert ce principe à l'aide de l'intuition intellectuelle. Mais n'est-ce pas là contredire le kantisme dès le premier mot du système, et l'auteur de la *Critique de la Raison pure* n'enseigne-t-il pas que l'intuition intellectuelle nous est refusée ? Il y a là un malentendu, et l'expression n'a pas le même sens chez les deux philosophes. Kant a conçu l'Absolu à la façon de la métaphysique traditionnelle ; c'est pour lui, l'être intelligible, quelque chose comme la production de la chose en soi par la pensée pure, et comme l'être ne nous est jamais donné que par la sensibilité et non par le concept, il nie que nous en puissions avoir l'intuition, une telle intuition étant contradictoire aux conditions dans lesquelles nous l'appréhenderions. Mais Fichte, lui aussi, repousse l'Absolu à titre de chose, son premier principe ne sera pas la Substance de Spinoza, ce sera l'Acte. Or, la *Critique* est toute pénétrée de l'idée de l'acte, et on l'y voit jouer son rôle : Acte pur, l'impératif catégorique qui exprime la suprématie du pur intelligible sur le sensible ; Acte pur au fond cette raison discursive qui s'oppose à la nature des choses données et ne parvient pas à s'en contenter, précisément parce qu'elle ne les a pas faites ; Acte pur, ces opérations de l'entendement, qui applique ses catégories, organes de l'unité absolue de l'esprit, spécification de la pensée, et par cette application élabore, unifie le divers de la sensation et confère aux choses la nécessité et l'universalité de leurs rapports, c'est-à-dire l'objectivité. C'est cet Acte que la conscience n'atteint pas, car il lui est antérieur, mais que l'intuition nous fait concevoir, que Fichte prend pour premier principe.

De ce premier principe sortent toutes choses, mais d'une façon médiate. Entre le principe absolu à tous égards et le monde, il y a deux autres principes dont l'un est absolu par la forme, l'autre par la matière ; pour comprendre la production des choses et l'action, il faut donc constituer auparavant la théorie qui déduit ces principes.

Le premier principe est l'essence même de l'esprit, du Moi ou de la spiritualité, l'Acte pur de la raison. Que l'on se garde de voir en lui une chose donnée, un être détaché comme un produit de la production même qui le pose et, par conséquent, incapable de se réfléchir. Loin de là, l'esprit est l'acte dans la vivante production de son activité, lequel, sans se fixer à un objet limitatif, revient perpétuellement sur soi, se déploie, et, au lieu de se perdre dans une limitation, se replonge à la source inépuisable de son infinitude. En lui

s'identifient la productivité et la réflexion parce qu'il est l'acte pur d'affirmation, original en son autonomie qui, pour se poser, se suppose toujours, mais ne suppose que soi. Ici point de distinction ni d'opposition de sujet à objet, telles qu'on les trouve dans la conscience dont elles sont les conditions. Que l'on ne songe donc pas à une conciliation de termes et qu'on n'aille pas craindre que la dualité ne compromette la simplicité de l'Absolu. La productivité et la réflexion sont les deux directions d'un seul et même principe. L'esprit est objet pour soi, se réfléchit et redouble, mais en demeurant esprit, liberté, et en se pénétrant comme tel par la réflexion. Nous avons donc affaire au sujet identique à lui-même, affranchi de toutes les déterminations particulières que manifestent à notre conscience les objets, bref à l'identité de l'Acte dans la production et la réflexion. Pour nous, qui ne saisissons le sujet que grâce à la conscience et en opposition à l'objet, déterminé par lui, le premier principe ne se présente que comme l'Idée sous laquelle la conscience se réalise en un développement qui nous fait assister à la recherche de l'unité absolue du sujet. Cette unification du sujet et de l'objet nous apparaît pratiquement nécessaire, c'est-à-dire en la forme d'un impératif catégorique.

A l'aide du seul premier principe, on ne pourrait pas expliquer la conscience. Or, la conscience est un fait, elle est la donnée d'où part la philosophie. Il y a moyen d'en rendre compte en recourant à un acte qui diffère du principe premier en ce qu'il est purement formel. Tel est précisément le deuxième principe ou réflexion absolue. Étant une pure forme, la réflexion ne contredit pas le premier principe, tout en s'opposant à lui. Mais qui dit réflexion dit affirmation ; or, toute affirmation porte sur un objet. Puisque la réflexion absolue est antérieure à la conscience, elle ne peut avoir pour objet que l'Absolu lui-même, elle est donc l'affirmation ou position de l'Absolu. Cependant l'Absolu est en soi et par soi ; il est par ce qu'il est ; l'affirmer n'est-ce pas le rendre dépendant de l'affirmation à laquelle il est relatif, le nier ? Il n'en est rien, si la réflexion est toute formelle, c'est-à-dire conceptuelle. Alors, en effet, elle n'est que l'expression, la représentation de l'Absolu hors de lui-même. C'est donc elle en réalité qui se limite, parce qu'elle n'est pas l'Absolu. Mais, pour la même raison, elle est à même de devenir le fondement de la conscience avec ses mille relations. La réflexion est donc un principe de division, de multiplicité, un principe qui rend possible le passage de l'Absolu au relatif — de l'Absolu dont elle exprime l'unité, au relatif qui naît d'elle comme d'un principe divisible à l'infini.

Grâce à la réflexion, le savoir va se fonder dans le Non-Être du savoir lui-même, dans l'Être pur qui le rend possible en rendant possible la conscience et, avec la conscience, l'opposition sans laquelle elle ne serait pas.

Mais entre l'unité absolue qui fonde la possibilité du savoir et la réflexion formelle qui fonde son existence, il y a une contradiction. Le savoir doit exister, il existe ; quelle est donc la solution de l'antinomie ? La voici. Le premier principe, échappant en vertu de son essence à toute détermination, n'est pas l'objet immédiat de la réflexion. C'est un idéal à poursuivre, une idée qui guide la réflexion de progrès en progrès réalisés à l'intérieur d'elle-même. Le troisième principe exprime cette division de la totalité ou de l'infinité des déterminations possibles de la réflexion, et la nécessité à laquelle est soumise la pensée, dès qu'elle pose une détermination et pour pouvoir même la poser, de l'opposer à l'ensemble des déterminations possibles. En effet, l'attribution d'un prédicat implique l'exclusion de tous les autres prédicats possibles. Cette relation de l'actuel au possible a sa traduction dans le rapport du Moi divisible au Non-Moi divisible, rapport mobile où le Moi ne cesse de s'enrichir des dépouilles du Non-Moi.

La théorie des trois principes permet de caractériser l'idéalisme de Fichte. Ce n'est pas un idéalisme absolu, car la doctrine de la science ne commence qu'avec l'acte de la réflexion absolue, deuxième principe. Ce n'est pas non plus un idéalisme subjectif, car la réflexion absolue, dont il est question, n'est pas quelque chose d'individuel, mais la forme nécessaire de toute conscience. C'est proprement un idéalisme transcendantal, puisqu'il rattache la conscience à une forme. Toutefois, cet idéalisme diffère de celui de Kant. Tandis que le philosophe de Kœnigsberg attribue la phénoménalité et la relativité du monde de la conscience à la forme de la sensibilité, et son objectivité à l'action de l'entendement, Fichte déclare que les formes de ces deux facultés dérivent également de la réflexion et, supprimant l'impossibilité d'une détermination intelligible du monde sensible, il ne retrouve le dualisme que dans l'opposition de la réflexion et de l'Absolu, ou du premier principe.

Du troisième principe résulte la synthèse fondamentale de la relation du Moi au Non-Moi, dans leur limitation réciproque, c'est-à-dire la formule générale de la conscience, qui contient toutes les propositions dont l'enchaînement constituera la théorie de la conscience, puisque la conscience renferme tout ce qui est élevé à la hauteur de la conscience. Cette formule est celle-ci : Le Moi absolu oppose, dans

le Moi représenté, le Moi divisible au Non-Moi divisible. De là, l'énoncé du problème pratique : le Moi détermine le Non-Moi, et l'énoncé du problème théorique : le Non-Moi détermine le Moi. Le dernier étant la condition de la solution du premier, c'est par lui qu'il faut commencer.

Le problème théorique, qui n'est autre que le problème de l'intelligence, consiste essentiellement à déduire la représentation de l'objet, c'est-à-dire l'existence du Non-Moi comme condition de la réalisation du Moi. Il s'agira d'abord de montrer que le Non-Moi se ramène au Moi qui le produit ; il s'agira ensuite de faire voir comment le Moi prend conscience de ce Non-Moi comme de son produit. Déduction du Non-Moi, ce sera la première phase ; histoire pragmatique de l'esprit humain et de son développement depuis la sensation jusqu'à la raison, ce sera la deuxième phase.

La déduction du Non-Moi s'effectue à l'aide d'une triple synthèse : synthèse de la réciprocité, synthèse de la causalité, synthèse de la substantialité.

a) Synthèse de la réciprocité. — Le Non-Moi est saisi par le Moi comme extérieur à lui ; mais il y aurait contradiction pour le Moi à appréhender un Non-Moi qui lui serait totalement étranger. La position du Non-Moi implique déjà la possibilité d'une relation entre le Moi et lui. Cette relation pose le Moi comme déterminé par le Non-Moi et, partant, comme ayant une quantité. Or, l'idée de quantité entraîne celle de la divisibilité de la réalité. Dès que la réalité est posée comme divisible, une relation s'établit entre ses parties, celle du positif et du négatif, les éléments étant exclus les uns des autres. Poser l'un revient à nier les autres et inversement. Ainsi la relation du Moi au Non-Moi nous apparaît sous la forme de la réciprocité qui rend possible dans le Moi la coexistence, en apparence contradictoire, de la réalité et de la négation. Le Moi est réel en ce qu'il affirme. Mais, en affirmant une détermination, il exclut de lui toutes les autres déterminations possibles, et la réalité du Non-Moi se réduit à ce reste des déterminations exclues.

b) Synthèse de la causalité. — Le Moi et le Non-Moi sont réciproquement exclus l'un de l'autre, mais de la chose ou de l'esprit, quel terme est posé d'abord? L'idéalisme exige que ce soit l'esprit. Le Moi est la source de toute réalité, parce qu'il se pose et dans la mesure où il se pose ; il n'est pas, dans la mesure où il ne se pose pas et où la passivité existe en lui. Cette passivité lui fait attribuer l'être à ce qui le limite ; c'est-à-dire qu'il conclut à la causalité du Non-Moi. Mais l'effet est contemporain de la cause ; la cause se manifeste par l'effet,

elle n'a pas de réalité en dehors de l'effet. Le Non-Moi n'est donc que l'envers de la passion du Moi, et son existence est entièrement dépendante du Moi.

c Synthèse de la substantialité. — Voilà le Non-Moi déterminé en fonction du Moi ; toujours est-il qu'il est considéré à titre d'agent qualitativement distinct du Moi, produisant sa passivité et, par suite, contredisant son essence, qui est la seule réalité. Il importerait de trouver une cause intérieure au Moi, qui expliquât que le Moi infini ou indéterminé quant à son essence, en vienne à se déterminer et à se donner un prédicat? Cette détermination est possible par la réflexion qui, dans sa libre spontanéité, trace à l'intérieur de cette sphère infinie une sphère déterminée, et, en déterminant le Moi, lui permet de prendre conscience de sa réalisation. Successivement et progressivement la réflexion distingue, dans l'infinité des attributs possibles dont l'ensemble constitue la substance du Moi, tel ou tel attribut en qui il se détermine. En définitive, la passivité du Moi n'est qu'un *quantum*, un degré de son activité.

Mais pourquoi le Moi, qui en soi est Acte, au lieu de se dégrader en quelque sorte lui-même, ne se pose-t-il pas tout entier? On aura la clef de ce mystère si l'on trouve une activité intermédiaire entre l'activité infinie du pur sujet et l'activité finie, déterminée, appliquée à un objet. Cette puissance intermédiaire est l'imagination productive, laquelle participe de l'indétermination essentielle à la liberté et de la détermination de la conscience. Elle est une activité finie en ce qu'elle a des bornes ; elle est aussi infinie en ce qu'elle peut les reculer sans cesse, en ce qu'elle n'est point liée aux objets qu'elle fournit mais dépasse continuellement ; elle est une activité à la fois objective et spontanée, capable partant d'expliquer le passage de l'infini au fini, de la substance, qui est le déterminable en son unité, aux accidents qui sont les déterminations possibles, successives, réciproques, les limites progressivement réalisées et reculées.

Le Non-Moi est déduit comme produit du Moi ; il faut rechercher maintenant comment le Moi parvient à le reconnaître pour son œuvre. Partons de la sensation en laquelle la conscience réfléchie saisit l'opposition et l'accord du sujet et de l'objet. On ne saurait alléguer, pour rendre compte de cet accord, une harmonie préétablie, car, outre que c'est là une théorie paresseuse, on irait contre le fait même de la rencontre de deux activités contraires et de la limitation de l'une par l'autre qui admet la passion comme posée en elle-même. Un intermédiaire est nécessaire, qui lie intimement les opposés comme complémentaires. Cet intermédiaire est la limitation ou la détermina-

tion de l'activité infinie ; car la détermination implique dans le Moi une passion et, inversement, toute détermination suppose une activité du Moi, antérieure à elle et à laquelle elle est relative. Si la limitation est point de contact, elle est aussi point de séparation. En effet, du contact naît l'intelligence et la réflexion. Or, la réflexion dépasse la borne commune de la sensation et s'oppose le Non-Moi à titre de réalité étrangère. Voici comment. Pour la conscience spontanée dont elle est l'œuvre, la sensation est simplement une limite ; en s'y appliquant, la réflexion la pose comme limite, elle tend à la franchir, et de cet effort qui exprime l'activité inconsciente de l'esprit, naît la représentation du Non-Moi. Le Moi prend conscience de sa limite, l'extériorise ; comme il ne peut à la fois agir et réfléchir, il s'oublie dans son produit, l'activité ayant pris la forme d'une passion qui est l'intuition, où le Moi se perd en une contemplation muette et inconsciente de l'objet. Pour se retrouver, le Moi va transformer l'objet en un être relatif au sujet. Seul, en effet, le Moi agit. Dès qu'il réfléchit sur l'objet, il s'en détache et s'aperçoit que cet objet n'est pas quelque chose d'absolu, mais uniquement la condition de la limitation du sujet, que comme tel il peut être ou n'être pas posé ; que son existence n'a de réalité que dans sa relation avec le sujet et par son intermédiaire, qu'étant un simple corrélatif du sujet, il est posé en tant que condition de la réalisation du sujet, mais qu'il n'est pas posé, en tant que sa réalité n'a rien d'immuable, attendu que l'activité infinie dépasse à chaque instant sa limite.

Mais la réflexion est libre dans la considération de l'objet en général et dans l'analyse de ses déterminations particulières ; l'objet, qui n'est qu'une projection de ces déterminations, s'évanouit-il en une pure fiction ? S'il en est ainsi, d'où vient qu'il s'impose à la conscience comme une donnée qui limite et contraint l'activité infinie du Moi ? La réponse est que si la réflexion est libre, sa matière ne l'est pas. Les deux séries d'où naît la représentation, savoir : la série de la production qui est inconsciente et la série de la réflexion, sont distinctes quoique réciproques. L'image n'est pas possible sans la chose, la chose n'est pas possible sans l'image, qui, toutefois, ne devient consciente que par l'image. Réalisme et idéalisme paraissent s'imposer. Le réalisme observe que l'objet construit par l'imagination n'est pas l'objet perçu, mais l'objet en général. L'objet perçu est l'objet revêtu de qualités particulières qui apparaissent contingentes parce qu'elles dépendent de l'attention, qui les découvre peu à peu, et qu'elles ne s'imposent pas à la conscience comme l'existence pure et simple du Non-Moi donné antérieurement à la réflexion. Néanmoins, si la

découverte de ces qualités dépend de la liberté formelle de la réflexion, leur détermination matérielle s'impose à celle-ci, car elle ne les crée pas de toutes pièces ; aussi les rapportons-nous au Non-Moi, à la substance comme ses accidents et ses productions. L'idéalisme, de son côté, qui intervient, défend de faire de l'esprit le spectateur passif des choses, et pour restituer à l'esprit sa réalité en passe de disparaître s'il se résout en un produit de l'objet, nous montre dans les propriétés de l'objet les affections du Moi, les détermination successives de la conscience empirique, conçues comme contingentes par rapport à l'existence absolue et substantielle du Moi qui se manifeste en elle. Réalisme et idéalisme sont exclusifs et nécessaires en même temps. La réflexion suppose l'objet, l'action du Non-Moi, et cependant le Moi seul agit. Quel est l'intermédiaire où vont se rencontrer les deux opposés ? C'est l'acte contingent d'attention qui actualise l'objet de la conscience dans le présent, lequel est l'élément essentiel du temps. Le temps est donc, dans l'instantanéité du présent, le lieu de rencontre du sujet et de l'objet.

Pour que la rencontre se produise, il faut d'abord que l'objet soit posé, et il ne peut l'être que dans l'espace. Il faut procéder à la déduction de l'espace, qui établira que celui-ci est la condition de la position de l'objet et, partant, qu'il est inséparable de la considération de ce dernier. A l'inverse de Kant, qui prouvait l'idéalité de l'objet par celle de l'espèce, Fichte va déduire de l'idéalité de l'objet celle de l'espace. L'espace possède la continuité, l'homogénéité, la divisibilité à l'infini. Ces trois éléments sont précisément nécessaires à la position de l'objet. En premier lieu, la *continuité* est impliquée par l'objet. En effet, l'objet (ou dans l'objet chacune de ses déterminations) ne peut être posé qu'à l'exclusion des autres objets (ou des autres déterminations). Or, l'objet est une substance douée d'activité. Il y a donc une sphère d'activité pour chaque substance. Les substances ne peuvent s'exclure que s'il y a communauté entre leurs sphères d'action, car cette communauté est le rapport des parties au tout. La communauté exige le contact, elle exige donc par là même la continuité. En deuxième lieu, l'*homogénéité* est impliquée par l'objet. En effet, si le milieu où sont les substances avait quelque qualité propre, il modifierait le rapport des objets entre eux ; ce milieu est donc homogène. En troisième lieu, la *divisibilité à l'infini* est impliquée par l'objet. En effet, l'objet est en relation nécessaire avec d'autres. Or, la réflexion qui le pose est contingente ; la conscience qui naît de l'acte par lequel il est posé est l'essence formelle de la réflexion, et celle-ci est la possibilité d'une régression à l'infini à

l'égard de tout donné. Donc, pour que la représentation soit possible, il faut que le continu, où l'objet est posé, soit divisible à l'infini. Ainsi, comme le veulent les idéalistes, l'espace est un pur rapport, c'est le rapport de position, la place des objets. Produit de la réflexion, ou forme de la quantitabilité, on comprend qu'il soit la seule chose intelligible qui nous permette de déterminer les rapports des objets entre eux et de leurs spécifications entre elles.

La rencontre des objets posés et du sujet a lieu dans le temps. L'objet n'existe pour nous qu'à l'instant, et selon la mesure, où nous le posons. Il faut donc déduire le temps. Le temps est l'ordre même de la succession. Son élément générateur est le présent. Comme tout ce qui se meut, le présent n'existe que dans un rapport. C'est ici le rapport du présent au passé. Le passé est nécessaire au présent qui est toujours le deuxième terme d'une relation possible, laquelle à son tour est l'ordre du temps. La nature de l'espace implique la succession des instants du temps ; dans le temps se projette la continuité de l'espace. Mais l'instant est fugitif, et le temps est un perpétuel devenir : son contenu s'écoule avec lui ; il importe que ce contenu acquière la permanence. L'entendement le lui donne. Dans sa liberté formelle, par l'acte du jugement qui pose l'objet ou en fait abstraction, discerne les caractères ou les laisse confondus, qui compose, unit, qui constitue les formes de la connaissance, la réflexion formelle confère aux représentations et aux objets l'être et la permanence. Mais le jugement suppose une matière et une forme. La réflexion sépare la forme de la matière. Cette forme est l'essence propre du jugement qui est la faculté de la règle, l'autonomie, l'auto-détermination. Comme elle est capable de faire abstraction de tout objet, la réflexion dégage le sujet de tout ce qui lui est étranger et lui révèle sa loi, c'est-à-dire l'essence de l'esprit. Alors se réalise la conscience de la conscience ou conscience de réflexion. Le sujet est conçu dans la pureté de son essence, et, comme il est antérieur à l'objet, nous sommes parvenus au terme de la réflexion, le pouvoir même de la réflexion étant devenu l'objet même de notre réflexion.

Mais cette réflexion où le sujet se saisit lui-même nous accule à une contradiction. Liberté formelle, cette réflexion est en même temps détermination, car, ne pouvant s'exercer à vide, elle a besoin d'un objet et, par conséquent, elle enveloppe une dualité. D'autre part, il ne saurait être question ici de l'opposition du sujet à l'objet, d'un conflit entre le Moi et le Non-Moi, puisque la réflexion à laquelle nous sommes parvenus est abstraite de tout objet qui, en la limitant, constituerait une détermination incompatible avec l'autonomie essen-

tielle du sujet. Il faut donc à la réflexion un objet antérieur à tous les objets et à leurs déterminations. Seul le premier principe pourra le lui fournir et le limiter, car il est l'indétermination, la liberté pure, l'unité absolue, le Moi infini. Les deux puissances élémentaires du Moi sont en présence : l'Absolu, dans son infinité, sa liberté ; la Réflexion, dans sa détermination ; elles sont nécessaires l'une à l'autre. La liberté est nécessaire à la pensée, car la réflexion suppose une activité antérieure à toute limitation et dépasse toute limitation ; la pensée est nécessaire à la liberté, car elle est la condition de sa réalisation. La philosophie théorique s'est achevée en prenant conscience du rapport qui était son principe.

Le résultat de cette philosophie est l'opposition du Moi infini et du Moi fini, de la liberté et de la pensée. Aucune conciliation de l'antinomie n'est théoriquement possible, puisque c'est cette antinomie même qui est la condition de l'intelligence. En d'autres termes, la conscience, qui explique tout, ne s'explique pas elle-même et ne renferme pas sa propre justification ; le fait de la représentation reste inintelligible. C'est dans l'ordre de la pratique que se rencontrera la solution, laquelle consistera à subordonner l'un des termes à l'autre. La dépendance du Moi, qui est essentielle à l'intelligence, contredit l'essence du Moi qui est l'autonomie. Il s'agit de montrer que le Moi crée sa propre dépendance, sa limite, ce Non-Moi dont il relève. Or, la causalité du Moi est sa praticité. Le problème de la praticité est de comprendre que le Moi infini introduise en lui-même la détermination avec le Non-Moi.

Ce problème sera résolu s'il existe une activité participant à la fois de l'infini et du fini, de l'indétermination et de la détermination. Nous la trouvons dans l'effort. Dans l'effort l'activité est finie, car une limite empêche l'actualisation infinie de l'acte ; et elle est infinie, car la limite, au lieu d'être fixe, recule. L'effort exprime donc la tendance du Moi à identifier son activité objectivante à son activité pure. Le développement du Moi est tout entier dans le rapport de ces deux activités. L'infini ne peut se réaliser qu'à travers les déterminations, mais il n'y a de détermination que relativement à l'infinie activité qui sans cesse la dépasse. L'effort est donc une activité où l'infini est un but, un devoir être. C'est l'impératif catégorique qui identifie le Moi empirique au Moi pur, et l'effort a un objet idéal, une représentation susceptible de progrès à l'infini. Cet idéal concilie les deux problèmes théorique et pratique, en expliquant la subordination du fini à l'infini, la nécessité pratique d'identifier l'objet au sujet par le progrès à l'infini.

La réflexion s'applique à l'effort en vue de le déterminer, et, par là, de prendre conscience de sa réalisation, de comprendre par quel progrès le Moi pratique se réalise lui-même. Cette réflexion est, pour la partie pratique de la philosophie, l'analogue de l'histoire pragmatique de la conscience dans la partie théorique. Il y a des degrés de l'effort. L'effort est d'abord simple équilibre d'énergies antagonistes que caractérise l'égalité de l'action et de la réaction, c'est-à-dire force mécanique, puis, grâce à la libre réflexion, il devient successivement : force vitale avec le sentiment de la causalité empêchée, représentation consciente d'un objet qui paraît nous limiter et qui, cependant, n'est fait que de nos propres sentiments et tendances, besoin de changement, aspiration vague à l'infini, en raison de l'incapacité des objets à satisfaire notre activité essentielle, devoir ayant pour objet même l'infinité de l'esprit, idéal jamais atteint et par conséquent toujours à poursuivre.

Il ressort de l'étude même de l'intelligence que ce n'est pas cette faculté, mais l'activité qui est le fond de l'esprit. Avant tout, le Moi est pratique ; l'intelligence est simplement la condition de sa réalisation parce qu'elle est celle de l'action. Deux actes fondamentaux relèvent de l'activité pratique du Moi : le droit et la morale.

L'acte du droit fournit à la morale sa matière et, par conséquent, la précède. La morale a pour but la réalisation de la liberté dans la société et par elle ; il est donc nécessaire que la société existe ; or, c'est le droit qui la fonde. La déduction du droit établit qu'il est exigé pour la réalisation du Moi. Partons du Moi pratique qui doit être autonome, qui veut l'être. Le sujet ne peut s'attribuer la liberté à lui-même, prendre conscience de son autonomie que s'il pose hors de lui d'autres êtres libres. Et, en effet, toute conscience étant liée à la représentation d'un objet, la conscience de soi en suppose un, et c'est parce que, dans ce cas, l'objet sera un sujet libre, que le sujet ou sa représentation aura lieu, s'estimera libre lui-même. La conscience de cette liberté sera l'effet d'une sollicitation, seul mode d'action possible d'un esprit sur un autre, ayant pour conséquence de le former. On ne saurait concevoir l'homme que comme espèce, et, si l'on veut comprendre la conscience de la liberté chez les individus qui font partie de cette espèce, il faut admettre ou un premier exemple ou faire intervenir un esprit qui ait été l'éducateur de l'homme. La société d'une pluralité d'êtres humains entraîne un certain rapport de restriction pour la liberté que chacun d'eux tend à s'attribuer tout entière : l'interdiction que tout individu s'impose à soi-même d'empiéter sur la sphère d'action des autres. Ce respect réciproque des

libertés indépendamment de toute coercition physique, éveille l'idée de la liberté. Ainsi le droit n'est ni une création artificielle des hommes, ni une branche de la morale, puisqu'il lui doit être antérieur et constitue sa condition immédiate. Au reste, à la différence du devoir, le droit concerne non les intentions, mais les actions ; c'est une loi conditionnelle qui implique la réciprocité, et non une loi catégorique ; il est à un degré inférieur à celui de la moralité. Le droit, on l'a vu, ne se conçoit pas indépendamment d'une limitation de la sphère d'activité de chacun. Entendons par cette sphère la partie du monde où tout homme rencontre la condition immédiate de sa liberté, c'est-à-dire le corps propre qui, par son organisation et son articulation, est susceptible d'être modifié et par conséquent rend possibles la production et la modification d'objets extérieurs d'après un concept. Cette production et cette modification peuvent être ou n'être pas, grâce à l'organisme des sens. Le corps est à la fois l'œuvre, l'instrument et l'expression de la liberté ; il est le premier objet de droit, l'objet d'un droit primitif et inviolable. Comme la morale n'existe pas encore, son inviolabilité ne s'impose pas plus moralement qu'elle ne s'impose physiquement ; d'où la nécessité de la coercition.

Le droit a deux grandes conditions : l'une interne : l'association de l'idée d'une peine à celle de l'action qui le viole, association qui montre à la liberté qu'en se cherchant par la violation du droit elle se perd ; l'autre externe : la contrainte, la mise hors du droit de quiconque viole le droit. Une telle mise hors du droit dépasserait le fait qui est particulier, présent, pour aller jusqu'à l'intention et au futur qui sont inconnaissables. Le droit trouvera une plus sûre garantie dans l'État, autorité dépositaire de tous les droits, qui en imposera le respect et exigera une soumission dont l'objet est la protection même des droits. L'État est représenté par le gouvernement, qui exprime non pas la volonté des individus avec ses caprices, ses erreurs, mais la volonté universelle, respectueuse de la justice et résultant d'un contrat social qui se traduit dans les lois. Comme les lois doivent être observées, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire président à cette observation. Le gouvernement sera surveillé par l'éphorat qui choisit, contrôle les membres de l'exécutif, au besoin les interdit, à charge d'en appeler à la communauté. En somme, le mécanisme de l'État a pour fonction d'assurer le respect de la constitution ; la constitution a elle-même pour objet d'assurer l'exécution du pacte social ; le pacte, à son tour, a pour but de garantir la propriété des individus, condition de la réalisation même du droit. La législation permet

d'expliquer le droit. Tous les droits que formule le législateur tendent à assurer à l'individu l'existence et la durée de l'existence physique et, par conséquent, à lui garantir le travail qui en est la condition et prend les formes de la production, de la fabrication et du commerce (théorie du droit au travail, de l'organisation du travail par l'État, de l'état commercial fermé). Lorsque le droit sera violé, l'État, s'inspirant du principe du talion, exigera la réparation chaque fois et de la manière que cela sera possible.

Si le droit est la condition de la société, il est aussi l'intermédiaire grâce auquel s'effectue le passage de l'état de pure nature à la moralité. Cela tient à la différence et à la ressemblance qui l'écarte ou le rapproche de la loi physique et de la loi morale. Il diffère de la loi physique en ce que, s'adressant à la conscience et à l'esprit, il est supérieur à un simple jeu de forces physiques et ne *nécessite* pas, mais contraint; il diffère de la loi morale, en ce qu'il est un impératif conditionnel impliquant la réciprocité et non un impératif catégorique. Mais il ressemble aussi à la loi physique par le mécanisme mental qui associe l'idée de la peine à l'acte de la violation, et à la loi morale, parce qu'il est non pas une loi de la nature, mais une loi de la liberté. Enfin le droit, en conséquence de l'organisation sociale du travail et de l'éducation publique, procure à tout individu le loisir indispensable à l'élévation spirituelle, à la vie de l'esprit. Toutefois, le droit ne détermine pas la fin de la société : cette fin, c'est la conquête de l'unité dispersée dans les individus, la réalisation de la raison, du moi Absolu.

La morale apparaît dès lors comme l'acte ou l'ensemble des actes à l'aide desquels l'homme fini cherche à saisir son essence absolue et à réaliser le principe qui le dépasse. Elle est la démarche suprême de l'esprit pour conquérir sa liberté. Ici surgit une difficulté. Le Moi pur est constitué par l'unité et l'identité du sujet et de l'objet, de l'idéal et de la réalité, de la production et de la réflexion, de la liberté et de la nécessité. Comment la conscience pourra-t-elle affirmer cette unité et cette identité, elle dont la nature est précisément de diviser les éléments du Moi ? Il ne saurait être question de sortir d'elle-même, comme le prétend le mysticisme. Retournons au premier principe. En lui sujet et objet s'identifient. Intérieur à lui-même, il pose l'objet en se posant lui-même, il se détermine et en se déterminant s'objective. Pour cela il est nécessaire qu'il ait une existence idéale avant d'avoir une existence réelle. Or, avoir une existence idéale antérieure à l'existence réelle, c'est être capable de se réfléchir d'être cause par le concept. C'est la liberté. Du point de vue subjectif

où nous sommes placés nous ne pouvons affirmer la liberté que comme idée de la productivité de l'idée. Or, l'antinomie du Moi s'affirme non pas comme simplement possible, mais comme réelle, comme Acte, et nous sommes en présence d'une antinomie. Pour la réflexion le Moi est une liberté possible ; au point de vue objectif, le Moi est une réalité, il est vouloir, acte, autonomie, spontanéité. C'est la réflexion qui rend la liberté possible, et c'est la volonté qui permet au Moi de *se* déterminer lui-même. La conscience, qui est obligée de séparer les deux termes, se tire d'affaire en affirmant qu'ils sont complémentaires l'un de l'autre, que la spontanéité détermine la liberté possible à l'Acte. La liberté et l'autonomie ne sont pas hétérogènes. Il n'y a dans leur dualité que le redoublement exigé par la nature spirituelle, qui est à la fois position de soi et réflexion sur soi, sujet et objet. La conscience affirme la nécessité pratique où nous sommes d'identifier dans le Moi l'idéal et le réel, la pensée qui pose notre essence comme liberté à titre d'idée, et le vouloir qui n'est que la réalisation de cette autonomie, de cette production de l'objet par l'idée. Le devoir est tout simplement l'obligation où nous sommes de réaliser notre essence, et la conscience morale se révèle comme le produit, d'ailleurs inconscient, de la déduction par laquelle l'esprit, le principe absolu, qui dépasse la conscience, cherche à s'exprimer au sein de la conscience.

Il ne suffit pas que la morale soit vraie, il faut qu'elle soit applicable : son application requiert deux conditions. La première est une condition externe. Le principe moral consiste dans l'affirmation de la liberté à titre de devoir et de pouvoir de réaliser la liberté. Pouvoir, c'est être capable de produire une certaine détermination dans le déterminable, lequel par conséquent doit être donné dans sa matière comme substrat de toutes les déterminations possibles. La seconde est une condition interne : l'idée du pouvoir de la liberté suppose l'exercice même de ce pouvoir, puisqu'elle n'est que la réflexion sur notre action. Cette conscience, à son tour, implique la causalité du Moi sur la nature. Mais comme le monde n'est que l'objet posé par notre pensée en tant que condition de la limitation de notre activité, la causalité du Moi sur le monde se ramène à l'extension de cette limitation, une réalisation immédiate de toute activité du Moi étant impossible. En conséquence, il n'y a pas moyen de concevoir un usage de la liberté en dehors de son application au monde. Le sensible est la condition de la réalisation de l'intelligible. Ainsi le Moi ne se réalise que dans les déterminations de notre intelligence. Celle-ci, comme conscience spontanée, est, à l'origine, identique à notre acti-

vité dans l'effort ; elle devient appétit pour des objets, aspiration au bonheur, recherche de la liberté par le renoncement à ce bonheur et la préférence accordée à la pureté du cœur, à la grandeur d'âme, effort pour réaliser la liberté par le progrès de l'action dans la nature, conformément au devoir. L'obéissance au devoir se reconnaît à la conviction de la conscience morale qui nous donne la certitude que nos actions sont autonomes.

Cette morale de Fichte est à la fois semblable à celle de Kant et elle en diffère profondément. Elle en diffère : car au lieu de fonder le droit sur le devoir, elle voit en lui la condition de la moralité ; au lieu de chercher la fin en soi, dans l'individu, elle la cherche dans la société ; elle est sociale ou socialiste ; au lieu de sacrifier — au moins théoriquement — le corps, elle le sanctifie par là même qu'elle sanctifie la nature ; au lieu de conclure le devoir du fait de la liberté, elle le déduit, l'explique et passe du Moi empirique au Moi pur, sans difficulté, parce que le Moi pur sort de l'empirique grâce à la réflexion, que le Moi pur est déjà impliqué par le Moi pratique, fondement et but idéal de notre conscience. Elle lui ressemble cependant, et ce sont des idées kantiennes que Fichte a développées et interprétées d'une façon originale. Kant, en effet, avait déclaré que la conciliation de la nature et de la liberté serait concevable si l'on admettait l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ; il avait montré que la réalisation de l'idéal moral ferait de la société des hommes le règne des fins, la communauté des saints. Ce qui pour Kant était pure conception est devenu pour Fichte une réalité. L'idéal est le but de notre conduite ; c'est sur la terre et par l'action de l'homme que doit se réaliser et se réalise la Cité idéale.

La moralité se suffit à elle-même, elle satisfait notre conscience, mais elle laisse notre intelligence inquiète. Celle-ci, venant à réfléchir sur la moralité, s'aperçoit que le devoir exige la réalisation d'un idéal qui n'est autre que la raison dans la communauté des saints. Or, l'acte qui résulterait de la réalisation de cet idéal dépasse de toute son infinité les bornes nécessaires de notre conscience, et le devoir ne nous le fournit pas. Nous contribuons à son avancement, il se fait de notre progrès moral, il ne s'achève pas par lui. A le bien prendre, cet ordre est l'objet, non de la morale, mais de la religion. Une loi naturelle nous porte à nous le représenter comme une substance. C'est là une illusion qui ne l'empêche pas d'avoir le genre d'existence qui lui convient. Cette existence est immanente au monde, puisque l'idéal se réalise dans la moralité et par elle, et qu'il est un *ordo ordinans*. Dira-t-on alors que Dieu n'est pas et que cette doc-

trine est athée? Fichte proteste et contre cette négation et cette interprétation. Dieu n'est pas la chose dont parle le substantialisme, qui se réduit au matérialisme et ravale Dieu à l'existence d'un phénomène, d'une apparence relative à notre intelligence spatiale. L'être divin est, car il est la réalisation de l'esprit, de la raison, de la liberté, de l'Absolu au moyen de la moralité. Ne le confondons pas néanmoins avec la moralité. La moralité est la loi, l'obligation, le moyen, il est la fin, l'effet de la moralité. Il se distingue de la moralité comme la moisson d'avec les semailles ; il suppose le jeu des lois de la nature, il est proprement l'objet de la religion. D'ailleurs l'ordre divin n'est pas Dieu lui-même, c'est l'idée de l'Absolu, de l'essence de toutes les intelligences, de sa réalisation, de la communauté des saints, but de la moralité ; il est la forme de l'Absolu, qui, à notre point de vue, est distincte de l'Absolu. Mais, au point de vue de Dieu ou de la vérité absolue, cette forme s'identifie à Dieu puisqu'elle en est la forme. Un acte d'amour identifie cette forme à l'Absolu. Le vrai nom de cette forme de l'Absolu est celui de Verbe. Le Verbe est le médiateur entre Dieu et le monde. En lui se crée le monde qui le réalise et l'exprime, et comme, à son tour, il exprime Dieu, le monde devient l'expression et la réalisation de Dieu. Par le Verbe et l'acte d'amour qui l'identifie à Dieu, le cercle que la théorie avait ouvert se ferme, l'Idéal se réalise en revenant au principe absolument absolu. Mais ne l'oublions pas, pour Fichte comme pour Kant, Dieu ou l'Absolu ne pénètre pas en son fond dans la conscience humaine. C'est seulement sa forme qui nous est accessible. Le monde ne réalise Dieu que d'une façon symbolique. Ici se retrouve, mais interprétée autrement, l'idée maîtresse de la philosophie de Kant.

Nous ne suivrons pas M. X. Léon dans sa démonstration de la thèse en laquelle il affirme que la seconde philosophie de Fichte est identique à la première. Nous ne rechercherons pas non plus avec lui les idées du penseur allemand qui sont particulièrement vivantes dans la conscience contemporaine. Peut-être M. X. Léon se fait-il quelque illusion sur l'unité de cette conscience. Nous nous contenterons de remercier le brillant historien du service signalé qu'il a rendu aux amis de la philosophie, en leur présentant cette magistrale exposition dont nous avons tâché de dégager les points essentiels, et d'exprimer le vœu de voir bientôt paraître le livre promis sur la vie de Fichte.

EUGÈNE BEURLIER.

UN MÉDECIN PHILOSOPHE AU XVIe SIÈCLE. *Étude sur la psychologie de Jean Fernel*, par L. Figard. 1 vol. in-8° de 368 pages, Alcan, éditeur, Paris, 1903.

« La philosophie naturelle des médecins de la Renaissance est peu connue et rarement mentionnée. Elle mérite pourtant de l'être : elle a ses racines dans la philosophie grecque, elle s'est constituée par l'apport successif des Alexandrins, puis des Arabes ; elle a, pendant trois siècles, inspiré des générations d'hommes éminents, qui ont été passionnément attachés à ses enseignements ; elle n'a pas été sans influence sur des penseurs comme Descartes. Il semble donc que, indépendamment de sa valeur propre, l'influence considérable qu'elle a exercée mérite qu'on lui consacre quelque attention. »

Ces quelques lignes indiquent clairement le but qu'a poursuivi M. Figard. Son livre est une curieuse et intéressante contribution à l'histoire de cette philosophie naturelle, dont on parle beaucoup sans la connaître, parce qu'il faut pour l'étudier avoir le courage et la patience de dépouiller une foule d'énormes in-folios indigestes, écrits dans un latin barbare et bourrés de citations érudites. M. Figard a voulu nous faire connaître Jean Fernel, conseiller et médecin du roi, savant et praticien illustre, qui a voulu être un philosophe, et qui l'a été. C'est en effet une curieuse et attachante figure que celle de ce médecin, plus mathématicien que physiologiste, philosophe et érudit comme on l'était à son époque, fondateur du dogme officiel de la Faculté de Médecine pour presque deux siècles, honoré des commentaires d'un Riolan et de la vénération d'un Gui Patin.

Mais les doctrines curieuses d'un tel esprit sont bien mortes. Son œuvre n'offre plus qu'un intérêt purement historique. Et cependant Fernel a fait œuvre utile. Il a débarrassé la science de toutes les subtilités dont les Arabes l'avaient surchargée. Il a voulu remonter aux sources ; il s'est attaché à retrouver, et aussi à compléter, la doctrine des médecins grecs. Malheureusement pour lui, — et c'est un défaut bien commun à son siècle, — il a cru que la science consistait presque exclusivement à retrouver les textes vénérés d'un Galien et à reconstituer par eux un dogmatisme officiel. Il n'a pas compris l'expérience ; sa médecine est bien plus une théorie qu'une pratique. Aussi Paracelse et les chimistes portent-ils le premier coup à ses théories médicales. Puis, c'est la découverte de la circulation du sang, qui, bouleversant complètement la physiologie, relègue la doctrine de Fernel au rang des simples curiosités historiques. Comme

le dit M. Figard, « son livre, au lieu d'être, comme il l'espérait, l'introduction à la médecine des temps modernes, est demeuré, en réalité, le testament de l'ancienne médecine ».

L'œuvre philosophique de Fernel, d'ailleurs difficile à séparer de son œuvre scientifique, a eu le même sort. « Toute son œuvre marque un effort constant pour réagir contre la logique verbale des scolastiques, pour revenir à l'étude directe des grands systèmes de l'antiquité, en les contrôlant et les enrichissant d'observations personnelles. » Comme psychologue, nous ne trouvons chez Fernel, ni doctrine, ni méthode, mais beaucoup d'observations fines et intéressantes. Il n'a pas donné à la conscience le rang qu'elle mérite, mais il a essayé de réaliser, dans ses observations, l'alliance de la physiologie et de la psychologie. C'est en ce sens que, rappelant l'aristotélisme qui l'inspira toujours, il apparaît « comme le lointain précurseur de la science et de la psychologie contemporaines ».

Nous aurions voulu nous arrêter sur plusieurs points intéressants de la psychologie de Fernel. Les limites de ce compte rendu ne nous le permettent pas. Mais nous ne saurions que recommander l'ouvrage de M. Figard à tous les esprits qui s'intéressent à l'histoire des sciences. Ils y trouveront à la fois agrément et profit.

E. BARON.

II. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

ESSAI SUR L'HYPERESPACE, LE TEMPS, LA MATIÈRE ET L'ÉNERGIE, par Maurice BOUCHER, ancien élève de l'École polytechnique. 1 vol. in-12 de 204 pages (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), Paris, Alcan, 1903.

En appréciant ce livre, un savant éminent doublé d'un métaphysicien subtil, émettait « l'hypothèse d'un temps à deux dimensions », et ajoutait : « Qu'on ne se récrie pas trop... il y a tant de gens qui déclarent inconcevable une quatrième dimension de l'espace, alors que cela nous semble la notion la plus simple du monde (1). »

Il est en effet assez difficile au premier abord, et à moins d'un long et laborieux travail mental préalable, de se représenter, d'*imaginer*, comment, envisageant l'espace qui nous entoure suivant les trois directions traditionnelles de longueur, largeur et hauteur ou profondeur, on peut trouver l'emplacement d'une direction ou dimension de plus de ce même espace.

Sans doute, ce qu'on appelle la *géométrie générale* « comprend

1. G. LECHALAS, in *Rev. quest. scient.*, de Bruxelles, d'avril 1903, p. [illegible]

l'étude de tous les espaces imaginables, *quel que soit le nombre de leurs dimensions...* » Mais les esprits ordinaires, non encore entraînés par une gymnastique intellectuelle sans doute, pourraient se figurer ce nombre quelconque de dimensions spatiales simplement comme des conceptions imaginaires pouvant se prêter au calcul. Un point sur une *ligne* (espace à une dimension) étant figuré par *une* ordonnée, par *deux* coordonnées sur une *surface* (espace à deux dimensions), par *trois* dans l'espace normal à trois dimensions, on conçoit que, en représentant un point par l'ensemble de quatre nombres, on puisse imaginer qu'il soit déterminé dans un quatrième espace ou une quatrième dimension de l'espace ; qu'en le représentant par 5 nombres, par 6 nombres..., par n nombres, il soit déterminé dans 5, dans 6..., dans n dimensions ou espaces différents, et que ces nombres variant, ce point décrive d'une façon imaginaire une figure dans chacun de ces espaces imaginaires.

Ce serait alors affaire d'équation et de formules sujettes à toutes les variations de combinaisons des nombres, sans rapport d'ailleurs à aucune réalité imaginable.

En de tels termes, la chose se percevrait aisément. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendent les géomètres. Nous venons de voir l'un d'eux, et non des moindres, nous dire que le concept d'une quatrième dimension de l'espace lui semble « la notion la plus simple du monde ». C'est donc qu'il entrevoit, sans aucune difficulté, la possibilité d'ajouter à la longueur, à la largeur et à la hauteur ou profondeur, encore quelque autre chose que « tant de gens déclarent inconcevable ».

C'est en grande partie pour familiariser les esprits avec cet « inconcevable » et les préparer à le pouvoir concevoir, que M. Maurice Boucher a écrit le livre dont le titre figure ci-dessus. Non pas qu'il se soit borné à ce but unique : élargissant son cadre, il a visé à une représentation des réalités qui peuvent se cacher sous les quatre notions de matière, d'énergie, de temps et d'espace, comme l'indique d'ailleurs son sous-titre. Mais cette dernière notion dominant les trois autres, c'est sur elle qu'il s'est étendu davantage.

Il a été ainsi conduit à la théorie de ce qu'il appelle l'*hyperespace*, c'est-à-dire d'un espace supérieur à celui que les sens nous révèlent, et, ajoute-t-il, « admissible dans le domaine du possible au moins, sinon dans celui du réel ». Sans doute, le témoignage des sens ne nous a point habitués à une telle conception ; mais « la raison ne nous permet-elle pas de concevoir et de penser sans le secours d'images matérielles (1) » ?

1 *Essai sur l'hyperespace*. Introduction.

La question est spécieuse. Assurément, quand les conditions et antécédents de la pensée (sensations, images, cérébration) étant réalisés, l'esprit appuyé sur cette base s'élève par l'abstraction et la généralisation jusqu'à l'idée pure, à ce moment et en possession de celle-ci, on peut dire qu'il pense sans images comme sans organes, en ce sens qu'il s'est élevé au-dessus des conditions matérielles et initiales de l'élaboration de l'idée. Il n'en est pas moins vrai que, pour se hausser jusque-là, le concours des organes et des images lui a été indispensable. Ici, quelle est l'image capable de s'élaborer dans le cerveau pour nous représenter une quatrième, une cinquième..., une n^e dimension de l'espace ? On peut sans doute en soupçonner la notion abstraite ; on ne saurait s'en faire une représentation, l'*imaginer*.

Pour amener l'esprit à se familiariser avec ce concept, notre auteur suppose l'existence d'un espace à deux dimensions seulement, d'un « monde surface ». Les habitants, êtres plans, d'un monde qui serait ainsi constitué, auraient bien l'idée de longueur et de largeur, mais n'auraient aucune notion d'épaisseur ou de profondeur. Un très grand cercle détaché de cette surface, représenterait pour eux la terre avec une atmosphère autour et une force d'attraction au centre; ils pourraient se mouvoir sur la circonférence de ce cercle, s'élever même, pour circuler, en passant, toujours dans leur plan, les uns au-dessus des autres, comme font les oiseaux.

On peut même imaginer, par un procédé analogue, un monde-ligne où l'espace n'aurait que l'unique dimension de longueur, dont les habitants linéaires ne pourraient circuler que dans deux sens : d'avant en arrière ou d'arrière en avant, par rapport à un point initial. Ces êtres linéaires n'auraient aucune notion de largeur, à plus forte raison de profondeur.

Toutefois ces êtres ne peuvent apparaître à nos concepts, les plans sans une certaine épaisseur si mince, si infinitésimale soit-elle, les linéaires sans une largeur et une épaisseur également infinitésimales. Mais eux-mêmes ne s'en rendent pas compte, n'en ont pas la connaissance ni même le soupçon. L'épaisseur ou la largeur d'une fraction de μ, comme celle de la paroi d'une bulle de savon, par exemple, qui serait celle de ces êtres plans ou linéaires, ne suffirait pas à leur suggérer la notion de dimensions si peu sensibles.

M. Maurice Boucher estime qu'il peut en être de même pour nous d'une quatrième dimension, laquelle, dans notre monde à apparent espace à trois directions, serait infiniment petite et nous échapperait par sa petitesse même.

Cette quatrième dimension, infinitésimale et partant imperceptible

chez nous, peut se concevoir plus étendue, plus développée, dans un monde la comprenant normalement, et qui comprendrait également, mais en très infime proportion, une dimension cinquième.

Et ainsi de suite. On arrive par là à se faire une vague notion d'un espace à nombre quelconque de dimensions.

Précisons un peu plus : On sait que, théoriquement, idéalement, le point mathématique se mouvant d'un lieu à un autre, engendre une ligne a ; la ligne a, se mouvant parallèlement à elle-même, engendre le carré a^2, et celui-ci, se mouvant à son tour, suivant une perpendiculaire à son plan, engendre le cube a^3. Notre auteur en conclut que « s'il était possible de faire mouvoir un cube dans une direction perpendiculaire à ses trois dimensions, on obtiendrait une figure a^4 de l'espace à quatre dimensions ».

Mais comment se figurer une direction perpendiculaire à la fois aux trois plans déterminant la forme et les dimensions d'un cube ? Si la direction est perpendiculaire à l'un de ces plans, elle sera parallèle aux deux autres, et si elle ne leur est point parallèle, elle ne sera perpendiculaire à aucun. Aussi l'auteur a-t-il soin d'ajouter : « Un tel mouvement *semble* absurde parce qu'on ne peut se le figurer (1). » (Ne fait-il que *sembler* ?)

Sans doute, on peut, analogiquement et par la pensée, supposer, en continuant la série, des volumes a^4, a^5..., a^n, et les déterminer par le calcul. La géométrie, dit M. Maurice Boucher, « permet d'étudier les propriétés des corps a^4, a^5..., a^n, et non seulement les figures dérivées du cube, mais bien d'autres encore, dans des espaces quelconques, de dimensions supérieures à trois (2) ».

Quant à se représenter en esprit — ou plutôt en imagination — la forme de ces corps et de leurs dérivés, de TÉTRAEDROIDES, d'HEXAEDROIDES par exemple, et dirions-nous, de *solidoïdes* quelconques, dans une infinité de dimensions différentes d'un même espace, cela paraît demander un effort de mentalité auquel il n'est pas donné à tout le monde d'atteindre du premier coup.

Les considérations qui précèdent, présentées en vue d'indiquer la difficulté que doivent rencontrer les esprits non encore préparés à concevoir et à accepter la notion de la multiplicité (au-delà de trois) des dimensions de l'espace, ne doivent pas nous empêcher de signaler d'excellentes choses contenues dans ce volume, mêlées parfois de propositions discutables.

1 Voir p. 21 de l'*Essai*, et aussi p. 135.
2 *Ibid.*

Dans un premier chapitre, « Éléments de la connaissance », l'auteur définit très bien l'objet de la science, laquelle s'achemine graduellement vers la réalité objective, de manière à en approcher le plus possible. Il se sépare ainsi, avec raison selon nous, de l'école qui émet la prétention de rejeter, sous prétexte de métaphysique, toutes hypothèses, pour « se borner exclusivement aux données de l'observation et de l'expérience » (P. 16.). Il ne s'élève pas avec moins de force contre certaine autre école prétendant « arrêter toute connaissance aux seuls faits qui semblent actuellement prouvés, sans en chercher de nouveaux supposés inconnaissables, fixer ainsi arbitrairement la limite de ce que nous pouvons atteindre, et donner toute prépondérance à la sensation sur la raison ». Bonnes et judicieuses paroles que confirment et complètent les suivantes : « La raison franchit les bornes étroites où nous maintiennent les sens, et ne serait plus elle-même si elle ne cherchait quand même à connaître cet infini de l'inconnaissable qui l'entoure de toutes parts. » P. 181.

Par ailleurs, l'auteur emprunte aussi à divers des assertions contestables, comme quand il s'appuie sur Herbert Spencer pour énoncer que « l'absolu, *inconcevable* par essence, répond à des modes d'être inconcevables comme lui » (P. 9.). Quelques pages auparavant il était mieux inspiré lorsqu'il disait avec M. Tchitchérine : « Ceux pour qui la raison n'est pas une boîte vide... ne peuvent pas plus douter de l'existence de l'être absolu qu'ils ne peuvent douter de leur propre existence. C'est une idée nécessaire de la raison, sans laquelle on ne peut rien concevoir. »

L'absolu n'est donc pas « inconcevable par essence » comme le prétend Herbert Spencer. Sans doute, il n'est pas adéquatement compréhensible ; mais il est concevable dans la mesure où l'être fini peut concevoir l'infini.

On peut trouver tout au moins quelque exagération dans cette proposition tirée de la *Philosophie des sciences*, de M. de Freycinet : « L'espace est infini ou il n'est pas. » L'assertion est beaucoup trop absolue : sans doute, l'espace n'est pas substantiel, ne saurait être assimilé à une substance ; il est néanmoins quelque chose. Aussi beaucoup de philosophes, remarque sainement notre auteur, « ne peuvent s'empêcher de laisser au temps et à l'espace la réalité que leur ont toujours accordée le sens commun et le consentement presque unanime, appuyés sur les résultats des sciences physiques » (P. 47.). Car si la raison n'imagine pas, suivant le langage de M. de Freycinet (il serait plus exact de dire : si *l'imagination* ne se repré-

sente pas), ce qu'il pourrait y avoir, au-delà de bornes d'ailleurs inassignables, qui ne serait pas de l'espace, on pourrait répondre à l'auteur des *Essais sur la philosophie des sciences* qu'au-delà de l'espace, il y a... le néant.

Quelque confusion doit être relevée dans cette affirmation que « la philosophie doit suivre la science et lui être subordonnée, sous peine de se perdre dans le vague, de voir ses tentatives rendues vaines et en opposition avec elle-même ». La science et la philosophie ont chacune leur domaine propre, et il n'est aucun motif de subordonner celle-ci à celle-là.

Ce qui est vrai et ce qui est d'ailleurs au fond de la pensée de l'auteur, c'est qu'il ne doit plus y avoir, comme trop longtemps jadis, divorce entre ces deux ordres de connaissances, appelées au contraire à se prêter un mutuel concours ; c'est que les philosophes doivent se tenir au courant des résultats acquis de la science, comme également les hommes de science ne doivent pas rester étrangers à toute philosophie ; c'est enfin, dernière considération, que de même que l'esprit humain s'appuie sur les images fournies par les sens pour s'élever par l'abstraction jusqu'à l'idée pure, de même la philosophie doit s'appuyer sur les données fournies par la science pour arriver à la recherche de ces causes supérieures qui, *inconnaissables* peut-être pour la science proprement dite et par ses procédés spéciaux, sont assurément, quoique par d'autres voies, accessibles à la raison, et conséquemment ne sont point inconnaissables.

On pourrait encore glaner chez notre auteur un grand nombre d'aperçus judicieux soit par eux-mêmes, soit comme prêtant à discussions intéressantes, qu'il s'agisse de l'Infini et du Continu, de la Matière et de l'Énergie, de l'Étendue et de la Durée. On a indiqué plus haut comment l'auteur en représentant un espace purement linéaire, puis un monde-surface, arrive à faire entrevoir, dans le monde réel, la possibilité d'une quatrième dimension infiniment petite. Suit un aperçu de la géométrie générale et des vues de Gauss, de Lobatschewsky, de Riemann, concernant de nouvelles branches de la géométrie, où l'on rejette le célèbre postulatum d'Euclide sur lequel est fondée toute la géométrie classique qui a prévalu jusqu'ici. Après quoi l'auteur entre dans le vif de son plaidoyer pour la possibilité d'un quatrième espace, ou plutôt d'une quatrième dimension de l'espace. Supposant que la notion de l'étendue à trois dimensions ne proviendrait que de nos sens, autrement dit, serait purement subjective (ce qui serait à démontrer) comme la variété des couleurs ou des sons, par exemple, qui n'est déterminée pour nous que par la coor-

dination à ces effets de nos organes visuel et auditif, il en conclut par analogie qu'il en est de même de l'idée que nous nous faisons de l'espace; de même que nous admettons l'existence de l'atome et celle de l'éther, qui l'un et l'autre échappent à nos sens, ainsi nous pouvons admettre un quatrième espace enveloppant celui que nous connaissons.

De cette hypothèse, enfin, M. Maurice Boucher tire des conclusions fort dignes d'être remarquées. Sous le rapport purement physique, il y trouve l'aplanissement des difficultés, l'évanouissement des contradictions que peuvent présenter la théorie des atomes, celles de l'éther, de la gravitation universelle, de la divisibilité indéfinie de la matière. Les conséquences métaphysiques ne seraient pas moins remarquables. Certaines forces et actions psychiques, inexpliquées jusqu'ici, trouveraient dans l'hypothèse de l'hyperespace une explication plausible et rationnelle. Qui sait si ce « je ne sais quoi qui n'est certainement pas notre corps, cette chose qui a de la sensibilité, de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté — notre âme », ne vivrait pas dans la quatrième dimension ? « Dans l'état de vie, l'âme humaine repose sur notre espace comme le doigt qui s'appuie sur une feuille de papier pour la faire glisser sur une table ; dans l'état de mort, l'âme cesse de toucher notre espace à trois dimensions à l'endroit où est notre corps. »

Ces vues qui ne manquent ni d'originalité ni de charme, demanderaient à être discutées. On pourrait notamment objecter que l'âme, pur esprit, échappe à toutes conditions de lieu, quel qu'en soit le nombre de dimensions, qu'elle n'est locale que par ses actions, ses opérations, ne l'étant point par essence. Il faut reconnaître cependant qu'il peut y avoir là une mine féconde en aperçus nouveaux, insoupçonnés jusqu'ici, et qu'un approfondissement plus développé et plus complet de l'hypothèse de l'hyperespace, si elle était invinciblement démontrée possible, pourrait jeter sur le vaste domaine de ce qu'une certaine école repousse *a priori*, sous la prévention d'inconnaissable, des jours nouveaux et tout à fait imprévus.

C. DE KIRWAN.

LES LIMITES DU CONNAISSABLE. LA VIE ET LES PHÉNOMÈNES NATURELS, par FÉLIX LE DANTEC. 1 vol. in-8° de 237 pages, ALCAN, éditeur, 1903.

M. Le Dantec est un infatigable travailleur. Et personne assurément ne contestera le rare mérite qu'il a de s'attaquer aux plus intéressants problèmes métaphysiques. Car M. Le Dantec est un

métaphysicien, de l'espèce la plus curieuse et peut-être la plus intéressante, de celle des métaphysiciens sans le savoir, de ceux qui ne veulent pas de métaphysique. Mais il ne faudrait point le ranger pour cela parmi les néo-criticistes, qui, — comme l'a dit M. Dauriac (1) — ne « croient pas à la métaphysique ». Certes, M. Le Dantec n'a rien d'un criticiste ; il protesterait énergiquement si on lui appliquait cette épithète.

Et puis, M. Le Dantec est un polémiste, toujours ardent, souvent brillant, parfois injuste. — Cela explique son ironie, quelquefois vive, pour des confrères, savants comme lui, qui en matière de science ou de philosophie s'avisent de ne point penser comme lui. M. Le Dantec n'est pas tendre pour les transfuges de la biologie, et M. Grasset, et M. Vignon, et M. Bard passent, — il faut bien en convenir, — un mauvais quart d'heure quand M. Le Dantec les gourmande. Jusqu'à M. Brunetière qui n'est pas épargné. Et cela se comprend. Il veut attribuer à Newman les découvertes de Darwin. Vous n'êtes pas biologiste, Monsieur Brunetière ; de grâce, ne parlez pas de l'évolution.

Je vous l'avais dit : M. Le Dantec est un polémiste. Cela se voit rien qu'à la façon dont il traite « l'édifice des vieilles croyances en face duquel s'est dressé, victorieux, l'échafaudage des découvertes humaines ». Peut-être trouvera-t-il que l'on plaisante, à ne pas vouloir le réfuter? Point. M. Le Dantec est irréfutable, — au moins pour nous. Car, pour discuter, faut-il encore un terrain d'entente. Il n'y en a point. Et dès lors, la discussion ressemblerait trop à celles dont Montaigne a parlé dans son chapitre sur l'Art de conférer. « L'un va en Orient, l'aultre en Occident, l'un est bas, l'aultre est hault, l'aultre costier... etc. »

Mais il est juste de reconnaître que, lorsqu'il n'attaque point, M. Le Dantec dit des choses fort justes, fort instructives. Le chapitre dans lequel il étudie Lamarck, précurseur de Darwin, nous a paru très intéressant. Les chapitres sur les mouvements vibratoires, les phénomènes molaires et moléculaires, l'appendice sur la maturation de l'œuf, apprennent beaucoup de choses, et des choses précises, — ce qui n'est pas peu. Et tout ce livre agréablement écrit, — quoique peut-être un peu vite, — serait agréablement lu si M. Le Dantec n'était un de ces partisans de la Biologie *sans limites*, philosophie et science universelle. « Tout ce que nous connaissons, dit-il, est du domaine de la Biologie au moins par la manière dont nous le connaissons, etc... » — Certes nous ne contredirons pas M. Le Dantec.

E. BARON.

(1) *Essai sur la notion d'Absolu dans la métaphysique immanente*, p. 132. (*Année philosophique*, 1903.)

GEIST UND KOERPER, SEELE UND LEIB, par Ludwig Busse. 1 vol. in-8° de 488 pages. *Dürr'sche Buchhandlung*, Leipsig, 1903.

Ce livre est d'abord une critique serrée des théories psychologiques et philosophiques sur les rapports des phénomènes psychologiques et des faits proprement physiques. C'est aussi une métaphysique, qui semble inspirée à beaucoup d'égards du monadisme leibnizien et de la philosophie de Hermann Lotze.

La partie la plus intéressante de ce volume, et aussi celle qui occupe la plus grande place, est la critique du *parallélisme psychophysique*. M. Busse en avait déjà parlé dans le *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik*, où, dernièrement, plusieurs auteurs se sont occupés de cette question très en faveur actuellement en Allemagne [1].

Tout d'abord, dit M. Busse, il faut bien reconnaître que la doctrine du parallélisme est *scientifique*. La notion scientifique de cause y est très claire. Mais, le parallélisme est aussi, — quoi qu'en disent ses partisans, — une doctrine d'ordre *métaphysique*. Il y a, dans la théorie du parallélisme, même traitée d'une façon purement scientifique, une tendance à s'ériger en doctrine métaphysique et dogmatique. A vrai dire, il y a deux parallélismes : le parallélisme réaliste (*Identitatsphilosophie*) et le parallélisme idéaliste (*idealistich-monistiche Parallelismus*), et ils sont « des doctrines métaphysiques, non des hypothèses d'ordre scientifique ». C'est en tant que doctrines métaphysiques que ces deux formes du parallélisme sont susceptibles de critique. La première se contredit à la manière de Spinoza, lorsqu'elle s'efforce de définir *a priori* l'axiome unique, le premier principe dont les faits physiques et psychiques ne sont que deux modalités. Et il faut convenir que, lorsque le parallélisme réaliste montre la manière dont son principe unique détermine ses modalités, soit sous l'aspect physique, soit sous l'aspect psychologique, cette détermination semble bien peu claire et bien peu satisfaisante. C'est du néo-spinozisme, et la *Zweizeitentheorie* est bien plutôt logiquement un dualisme qu'un monisme. — La seconde forme du parallélisme est tout aussi inadmissible et contradictoire *in terminis*. Elle se dit parallélliste et ne donne de réalité qu'aux faits psychologiques qui ne sont cependant que des apparences du réel. Dès lors, où est le parallélisme ?

Le parallélisme est donc insuffisant. Il est incapable de répondre au besoin d'*unité métaphysique* ; il divise le réel en deux parties, sépa-

1) En particulier M. E. de Hartmann, qui a tout récemment discuté la notion de causalité dans la théorie parallélliste (*Zeitsch.*, déc. 1902).

rées par un hiatus infranchissable. Sa notion de causalité est artificielle et mécaniste ; le parallélisme ne peut pas être une théorie du réel.

M. Busse passe alors à l'exposé de sa propre doctrine. C'est celle de l'*interaction* (*Wechselwickung*) psycho-physique, conception plus simple et plus naturelle des rapports entre les faits psychiques et les faits physiques, — conception logique et non plus contradictoire comme le parallélisme, — conception dynamiste, répondant aux exigences de la conscience introspective. Sans doute, on peut objecter à la théorie de l'interaction, et on n'a pas manqué de le faire, qu'elle est en contradiction, d'une part, avec le principe de la causalité naturelle (*Naturkausalitaet*), de l'autre, avec le principe de la conservation de l'énergie (*Erhaltung der Énergie*). M. Busse consacre un long chapitre à l'exposé et à la discussion de ces graves objections. Pour ce qui est du principe de causalité, il ne s'impose pas avec une absolue nécessité. Le principe de causalité des parallélistes est artificiel ; mécaniste, il ne peut s'appliquer qu'aux faits physiques, et pas du tout au monde organisé où il y a du *mental*, du *psychique*, qui agit incontestablement sur le physique. Une causalité naturelle générale est une pétition de principe ; ce principe n'a qu'une valeur hypothétique et scientifique. — Pour le principe de la conservation de l'énergie, il implique deux principes : celui de l'équivalence (*Aequivalenzprinzip*) et celui de la constance (*Konstanzprinzip*). Ce dernier, reposant sur celui de la *Naturkausalitaet*, est hypothétique comme lui ; c'est une pétition de principe et non une vérité d'application métaphysique. Le principe de l'équivalence, au contraire, est l'effet d'une induction. Or, il se trouve que la loi de l'équivalence et le principe de la *Wechselwirkung* sont en parfait accord. Et, les objections étant supprimées, il reste que la théorie la plus complète, la plus logique, la plus probable des rapports de l'âme et du corps, est celle de l'interaction.

Tout ceci est fort bien, et M. Busse emploie une belle virtuosité dialectique à nous convaincre. Il y a chez lui une netteté de spéculation qui est tout à fait séduisante. Mais, comme le faisait dernièrement remarquer M. Jankelevitch, ce bel édifice a été entrepris avec des idées préconçues. Aussi n'est-il pas toujours en parfait accord avec l'expérience. Je dois dire d'ailleurs que c'est là un défaut assez mince, parce que le désaccord n'existe que sur des points de détail. L'ensemble a une belle allure et est très vigoureusement pensé. Et l'ouvrage de M. Busse est certainement une des plus sérieuses et des plus attachantes productions de l'école monadologique d'Allemagne.

III. — PSYCHOLOGIE

BOURDON : **LA PERCEPTION VISUELLE DE L'ESPACE.** 1 vol. in-8° de 430 pages. *Bibliothèque de pédagogie et de psychologie*, SCHLEICHER, éditeur, Paris, 1902.

Dans ce volume, M. Bourdon nous donne une très complète et très savante monographie de la perception visuelle de l'espace, perception constituée par l'association des sensations rétiniennes et des sensations tactiles, musculaires et articulaires provenant principalement des paupières, des muscles des yeux, des muscles qui produisent les mouvements de la tête et des articulations intéressées dans ces mouvements.

Cette étude comprend quinze chapitres, où l'auteur traite : des organes de la perception visuelle de l'espace ; des phénomènes psychologiques élémentaires qui interviennent dans la perception de l'espace ; de l'acuité visuelle ; de la perception des formes ; de la perception des grandeurs ; de la perception des positions et des directions ; de la perception des mouvements par le moyen des sensations tactiles et musculaires des yeux et par la rétine ; des sensations fournies par les points correspondants des deux yeux ; de la perception binoculaire de la profondeur ; de la perception monoculaire de la profondeur ; des illusions optiques ; des propriétés spatiales des images consécutives ; des expériences sur les enfants et les aveugles-nés ; de la profondeur et de la grandeur apparente des objets célestes ; du rôle du toucher, de la vue, et des mouvements des membres dans la perception visuelle de l'espace.

M. Bourdon ne s'est pas contenté de nous donner dans ce volume un résumé des études déjà faites par les physiologistes, comme Aubert, Volkmann, Donders, Helmholtz et Hering. Il a ajouté à leurs travaux une étude expérimentale originale. Il a essayé de déterminer *quantitativement* la part de chaque espèce principale de sensations dans ce phénomène complexe de la perception de l'espace. Et souvent, dans le cours de son étude, on s'aperçoit de l'importance que peut jouer l'analyse et la détermination quantitative, puisque c'est par elle que, fréquemment, l'analyse purement qualitative des phénomènes progresse et se précise. Ainsi, et pour ne citer qu'un exemple, c'est la détermination simplement quantitative des phénomènes qui a conduit M. Bourdon à supposer que lorsque nous percevons la profondeur par le moyen de la convergence, il s'agit alors de sensations des muscles des yeux, tandis que, lorsque nous percevons par les changements de direction du regard qui résultent de simples mouvements des yeux, les positions à droite ou à gauche, en

haut ou en bas, il s'agit surtout de sensations tactiles des paupières.

Ne pouvant entrer dans le détail, et forcé, par les limites de ce compte rendu, à donner seulement au travail de M. Bourdon une idée d'ensemble, nous nous permettons de recommander particulièrement au lecteur les chapitres VI, sur la perception des positions et des directions ; VII, sur la perception des mouvements ; VIII, sur les points correspondants ; IX, sur la perception binoculaire de la profondeur ; X, sur la perception monoculaire de la profondeur ; XIII, sur les expériences sur les enfants et les aveugles-nés opérés (où se trouve le résumé des expériences de Cheselden, Ware, Home, Wardrop, Franz, Hirschberg, von Hippel, Dufour, Albertotti, Uhthoff, Vurpas et Eggli) ; et enfin le chapitre XV, sur l'association de la vue, du toucher et du mouvement des membres.

A propos de l'association des sensations visuelles et des sensations tactiles, M. Bourdon établit très nettement les rapports qui existent entre l'un et l'autre espace. En vertu de l'association habituelle des sensations tactiles et des sensations visuelles, certaines sensations visuelles tendent à évoquer certaines sensations tactiles déterminées et inversement. « Pour les personnes chez qui les sensations tactiles évoquent ainsi de vives sensations visuelles, l'espace est évidemment avant tout un ensemble de phénomènes visuels. Pour celles qui, au contraire, n'ont que de vagues représentations visuelles lorsque, dans l'obscurité, elles perçoivent, en touchant les objets, leurs dimensions, leur forme, leur position, leur relief, il existe un espace tactile, nettement distinct de l'espace visuel. Entre les deux groupes extrêmes doivent se trouver d'ailleurs des groupes intermédiaires, chez lesquels prédominent plus ou moins la manière tactile ou la manière visuelle de percevoir l'espace.

Au jour, les représentations spatiales tactiles n'arrivent probablement jamais à supplanter chez personne d'une façon permanente l'espace visuel. Par conséquent, c'est l'espace visuel qui, selon toute vraisemblance, est, en somme, prépondérant. En outre, au point de vue pathologique, l'élément visuel prédomine généralement dans l'ensemble formé par les représentations visuelles spatiales et les représentations tactiles spatiales. — Dans ce même chapitre, l'importance de la coordination de la vue et des mouvements est mise en relief par M. Bourdon qui emprunte à Duchesne de Boulogne un cas dans lequel le malade, ayant perdu le sens du toucher, continue néanmoins de se rendre compte de la position et des mouvements de ses membres lorsqu'il les voit, et, dans l'obscurité, est incapable de se lever, parce qu'il ne voit pas ses membres.

E. BARON.

J. GRASSET : **L'HYPNOTISME ET LA SUGGESTION.** 1 vol. in-16 de la Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale, normale et pathologique, 535 pages. O. DOIN, éditeur, 1903.

M. Grasset a voulu, dans le nouveau travail qu'il présente au public, esquisser « une *synthèse psychologique* de l'hypnotisme ». C'est là certainement une excellente idée, et nul n'était plus qualifié que le savant professeur de Montpellier pour nous donner, dans un seul volume, le résumé des nombreux travaux parus sur l'hypnotisme depuis plus de trente ans, et aussi pour coordonner, par une pensée originale, les données, parfois un peu disparates, de cette nouvelle branche de la science.

Et tout d'abord, il faut dire que ce livre est très complet et bien ordonné, ce qui assurément n'est pas une mince qualité. — L'auteur traite d'abord de l'automatisme, ou psychisme inférieur. Il reprend, à ce propos, sa théorie bien connue (1) de la distinction importante pour le physiologiste et le clinicien du *centre O*, centre du moi personnel, conscient et libre, et du *polygone* des centres automatiques supérieurs. Puis, après avoir rapidement étudié quelques formes de la dissociation polygonale (distraction, sommeil, rêves), il passe à l'étude de l'hypnose (ch. II). Pour M. Grasset, comme pour l'École de Nancy, l'hypnose est caractérisée, non pas par l'état de la motilité ou de la sensibilité, etc..., mais uniquement par *l'état de suggestibilité*. Mais ici, M. Grasset se sépare nettement de Bernheim et de son école. Bernheim a dit que la suggestion est « l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui ». A ce compte, tout est suggestion. Et, comme le fait remarquer Pierre Janet, « on voit décrire sous le même nom la leçon d'un professeur à ses élèves et les hallucinations provoquées chez une hystérique (2) ». Pour M. Grasset, la suggestion est « un phénomène morbide ou au moins *extraphysiologique* qu'il faut bien distinguer de l'*influence* physiologique à ses divers degrés et qui ne s'observe pas chez tout le monde ». Et, rattachant ces données à celles déjà exposées sur l'automatisme, M. Grasset caractérise l'état de suggestibilité par la *désagrégation suspolygonale*, manifeste chez le sujet endormi, chez qui l'activité polygonale existe au plus haut degré et sous la complète dépendance du centre O de l'hypnotiseur.

Nous passons ensuite à l'étude de *l'étiologie de l'état de suggestibi-*

1. Cf. par exemple son *Anatomie clinique des centres nerveux*, pp. 6, 7, etc.
2. Voir l'*Automatisme psychologique*, pp. 167 et suivantes.

lité, puis à celle des *degrés de l'hypnose et de ses variétés*. M. Grasset critique tout d'abord les classifications des états suggestibles de Charcot et de Pitres, classifications basées sur les symptômes somatiques de l'hypnose. Puis, il étudie la classification de Bernheim, Liébeault et Richet, basée sur la profondeur du sommeil. C'est la classification que M. Grasset admettrait, s'il ne nous proposait une autre classification, proprement psychologique, et basée sur la plus ou moins grande activité du polygone désagrégé chez l'hypnotisé. Tout ce chapitre très instructif est à lire.

Dans le chapitre sur l'étude analytique des suggestions se trouve l'intéressante classification suivante :

	A) BUT DE LA SUGGESTION	*B*) TEMPS DE SA RÉALISATION	*C*) ÉTENDUE	*D*) ORGANE QUI EN EST LE SIÈGE OU L'ABOUTISSANT
SUGGESTIONS	1 Expérimentales scientifiques. 2 Thérapeutiques. 3 Criminelles.	1 A réalisation immédiate : intra-hypnotiques. 2 A réalisation ajournée, post-hypnotiques : **MÉMOIRE POLYGONALE** *a*) au réveil ; *b*) un temps plus ou moins long après le réveil.	1 Portant sur l'ensemble des centres polygonaux. 2 Portant sur le polygone d'un seul côté ; suggestions unilatérales ; transferts.	Portant sur 1 La motricité mouvements, langage. 2 La sensibilité sensorielle, générale. 3 La psychicité idée, mémoire. 4 Les actes. 5 L'ensemble de la personnalité polygonale. 6 Les appareils habituellement soustraits à la volonté.

L'auteur étudie, après les suggestions, les principaux symptômes somatiques de l'hypnose. A propos des rapports entre l'hypnose et l'hystérie, M. Grasset établit, contre Charcot, qu'il n'y a point identité entre les symptômes de l'hypnose et ceux de l'hystérie. Puis, nous passons à l'étude de la thérapeutique hypnotique, et ici encore M. Grasset fait preuve d'une netteté scientifique tout à fait remarquable. Toute la psychothérapie ne consiste pas dans la seule suggestion ; celle-ci n'en est qu'une partie qui s'adresse seulement au psychisme inférieur (polygone).

Après un chapitre consacré aux questions médico-légales, l'auteur termine en marquant soigneusement les *limites* de l'hypnotisme. Sa doctrine est trop connue depuis les *Limites de la Biologie* pour que

nous y revenions ici. Qu'il nous soit seulement permis de dire que l'ouvrage de M. Grasset, très au courant, très net de doctrine, nous paraît réaliser la synthèse psychologique actuellement possible de l'hypnotisme.

E. BARON.

LA RELIGION DE L'ESPRIT LARGE, par Joseph SERRE. 1 vol. in-18 de 236 pages. SOCIÉTÉ PARISIENNE D'ÉDITION, 5, rue de Savoie.

« Une grande vérité est d'ordinaire une vérité synthétique, conciliatrice, joignant dans l'ampleur de son unité puissante les bouts opposés de deux vérités contraires, si difficiles à unir ou à maintenir unies que la séparation ne tarde pas à se faire en toute intelligence trop étroite pour contenir une synthèse d'idées. De là les systèmes, débris de la vérité totale. » Cette phrase, que j'extrais du dernier volume de M. Joseph Serre, pourrait servir d'épigraphe à tous ses livres. Que l'auteur nous conduise par un sentier mystérieux de l'antique Armorique, baigné d'ombre et qui fleure bon l'haleine des vieux chênes, jusqu'au verger fleuri d'*Hello*, d'où la vue s'étend immense aux contrées profondes de l'âme ; qu'il nous entraîne à grands coups d'ailes par-delà les pics inexplorés *à la découverte du vrai ;* qu'il cingle, après avoir poussé, audacieux pilote, son cri de triomphe : *Au Large,* vers la pleine mer des idées ou le plein ciel de l'Être, — c'est toujours la même ascension vers l'unité, le même vol au pays de la conciliation universelle, le même coup de rame sur l'océan de l'esprit, où viendront peut-être s'unir un jour — synthèse harmonieuse — tous les fleuves humains, s'ils consentent à faire le généreux abandon de leurs rives.

J'aurais aimé à n'être pas obligé de rappeler que le système — qui n'en est pas un — de M. Joseph Serre, exposé dans ce magnifique livre : *La Religion de l'esprit large*, où il trouve son parfait épanouissement, constitue à la fois l'essence et la charpente de ses œuvres philosophiques précédemment parues. Mais quoi ! la réclame choisit ses élus, et l'auteur, un humble, — encore ! — dédaignant de suivre dans leur course folle les feuillets pleins d'âme de ses livres, emportés aux quatre vents de l'esprit, préfère visiter les pauvres, secourir les malades, consoler les affligés, mettre fin à leurs peines, comme il est dit dans la prière quotidienne, et montrer par son propre exemple l'application vraie de ses théories, en les réalisant par une vie toute d'action et de bonnes actions. « Les uns ont la réputation, écrit Sénèque, et les autres la méritent. »

Et donc, de quoi s'agit-il dans les livres de M. Joseph Serre ? Lui-même va nous l'apprendre en deux mots : « Ce que je veux, dit-il, dans *Au Large*, mais c'est simplement ceci : montrer à mon siècle la philosophie qu'il cherche sans le savoir, la grande philosophie où l'on respire à l'aise et qui est au monde intellectuel ce que le beau ciel bleu est au monde physique, le vaste espace où tout se meut sans se heurter. Depuis que je pense, je pense ceci : c'est que la vérité est immense, et que la plus sotte injure qu'on puisse formuler contre elle c'est de lui dire : Tu es limitée. »

Partant de cette théorie que « les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient », M. Joseph Serre veut réconcilier les contraires — non les contradictoires. Il rêve d'une synthèse de tous les systèmes sans en excepter un seul, tout en rejetant ce par quoi ils sont systèmes. M. Serre a le tourment de l'Unité. On l'a dit : « Le progrès intellectuel consiste à diminuer le nombre de ses idées. » L'homme de génie est peut-être celui qui se dirige à la lumière d'une seule idée, mais d'une idée si lumineuse qu'elle dépasse toutes les petites lueurs fuligineuses des petits cerveaux. Si l'idée apparaît « éparse dans les systèmes étroits qui la retiennent et l'écrasent », il importe de ne rien exclure que l'exclusion, de ne rien supprimer que la limite. Et, remarquez-le, ceci n'est pas de l'éclectisme. Cousin consent bien à errer à travers les systèmes, mais au lieu de prendre le *tout*, il se contente de prendre *quelque chose* de chacun, ce qui *lui semblera vrai*. *L'esprit large* ne choisit pas, il accepte *toutes les idées*, il regrette *toutes les exclusions* précisément pour *ne rien exclure*. Il combat l'*esprit vague* qui est sa contrefaçon. Il est le contraire de l'*esprit étroit* qui ferme sa porte et sa fenêtre et tourne le dos à l'espace et à l'infini. L'esprit large tient compte de tout, et, dans la lumière de l'ordre, reproduit le monde.

Tout de même, la largeur d'esprit n'est que le cadre ; il s'agit de le remplir. « Notre siècle broie les couleurs, entasse les pierres, mais qui fera le tableau ? Existe-t-elle la doctrine de conciliation universelle, de lumière totale ? » — « Certes, c'est déjà quelque chose d'unir les âmes, déclare mon auteur que je ne saurais trop citer, dans la politesse et le respect mutuel, sur un terrain aussi délicat, aussi brûlant que celui des croyances religieuses, mais ce ne sera jamais là qu'une union de surface, une intimité d'épiderme si, au-delà de l'urbanité banale, au-delà même des bons sentiments du cœur, l'union ne pénètre jusqu'à l'esprit, jusqu'aux profondeurs des convictions. » Oui, la philosophie de l'*esprit large* peut exister, elle existe, et c'est le *catholicisme*. « Le catholicisme ! le voilà enfin le mot de l'esprit

large, le grand mot universel, le seul mot universel de la langue. Tout autre mot reflète un coin d'horizon, puis c'est la borne : tout autre mot est un *terme*. Celui-là seul est le mot sans limites, le mot total, le mot divin. »

Voilà pourquoi M. Joseph Serre, le plus fervent, le plus fidèle disciple d'Hello et de Gratry que je connaisse, après nous avoir fait assister jadis à la lutte de tous les systèmes étroits et mesquins, et s'être efforcé de les ranger sous la même bannière, nous montre aujourd'hui « l'Homme-Dieu sur la croix, les deux bras étendus entre terre et ciel, faisant le geste divin, le geste infini, le signe de la conciliation et de l'embrassement universel ».

V. BIÉTRIX.

P. KOVALEVSKY : **PSYCHOPATHOLOGIE ;** tome I : **LA PSYCHOLOGIE CRIMINELLE,** tome II : **LA PSYCHOPATHOLOGIE LÉGALE GÉNÉRALE.** 2 vol. in-8° de 360 pages, VIGOT, éditeur, Paris, 1903.

Dans le premier de ces deux volumes, M. P. Kovalevsky expose et résume avec clarté les nombreux travaux, — un peu disparates pourtant, — des diverses écoles d'anthropologie criminelle. Il reconnaît que la situation de l'anthropologie criminelle est actuellement loin d'être nettement posée et éclairée. « L'avenir montrera ce que cette science est capable de donner de puissant et d'indépendant, ou si, pareille à l'alchimie, elle ne pourra servir que de matière précieuse à la création d'autres pierres fondamentales dans l'édifice de la biologie et dans le domaine de la dégénérescence et de la sociologie. » Aussi, M. Kovalevsky se garde-t-il d'être trop catégorique en ses affirmations, et il faut le louer de cette sage prudence que certains criminalistes qualifieront peut-être de timidité. C'est parce que l'anthropologie criminelle est une science jeune que M. Kovalevsky refuse d'admettre la théorie de Lombroso sur l'homme criminel, comme manifestation du type épileptique, car, dans l'état présent de la science, une thèse aussi absolue est tout au moins prématurée. « A notre avis, dit-il, reconnaître le criminel comme la manifestation du type épileptique est un entraînement qui ne trouve d'appui et de confirmation ni dans le domaine de la criminologie, ni dans l'étude de l'épilepsie. De ce que les épileptiques commettent des crimes, il ne ressort nullement que la criminalité et l'épilepsie ne font qu'un. »

Tout ceci est fort juste. M. Kovalevsky pense d'ailleurs que la psychologie peut faire avancer l'étude de la criminalité bien autre-

ment que l'anatomie pathologique. Nous ne pouvons actuellement prétendre qu'il existe un type *physique* du criminel, pas plus qu'un type physique spécial de l'aliéné. C'est pour cela que M. Kovalevsky croit pouvoir établir une *psychologie du criminel*, tandis qu'il repousse la création d'un type criminel basé sur les qualités de l'organisation physique.

Pour M. Kovalevsky, la criminalité peut se manifester de quatre manières :

1° L'homme peut être né criminel, mais, placé dans des conditions vitales et éducatrices avantageuses, il peut rester tel à l'état latent toute sa vie, sans manifester sa criminalité ou sans qu'elle soit constatée. — 2° Le criminel-né entre, dès son jeune âge, dans un milieu criminel où il se développe, se perfectionne, et devient le criminel habituel incorrigible. — 3° L'homme vient au monde sans le moindre germe de la criminalité ; mais, sous l'influence d'un milieu criminel et corrompu, il se laisse entraîner à cette vie, et se transforme en criminel habituel à vie. — 4° Il peut se faire qu'un pareil criminel soit placé dans des conditions vitales avantageuses après s'être débarrassé de son milieu, de la criminalité et du vice qui l'entouraient ; en ce cas, il peut se corriger. C'est le criminel accidentel.

Le second volume, consacré à la psychopathologie judiciaire générale, est l'impression d'un cours fait à l'Université de Saint-Pétersbourg. Cet ouvrage intéressera surtout les magistrats et les médecins légistes. Les psychologues pourront y glaner quelques observations intéressantes qui ne se trouvent pas dans les manuels cliniques de psychiatrie. Les chapitres les plus intéressants sont ceux sur les phénomènes impulsifs, le vagabondage, la simulation, le cours et l'issue des psychoses, etc...

E. BARON.

QUESTIONS ADRESSÉES AUX PHILOSOPHES. — Notes posthumes, écrites en 1840, par le P. Hernsheim. — Une brochure de 103 pages. — Librairie Lecoffre.

Malgré le goût exagéré du siècle pour les autobiographies, mettre la main sur les papiers, les manuscrits intimes, le journal d'un penseur procure toujours un plaisir renouvelé qu'une curiosité plus ou moins légitime intensifie encore. — Les notes posthumes du P. Hernsheim intitulées : *Questions adressées aux philosophes*, sont un vrai document humain. L'auteur, à l'encontre de tant d'autres, ne se

raconte pas, car il est de ceux qu'on appelle les *humbles*, et pourtant ces quelques pages sont pleines de lui. C'est bien le son de son âme que nous entendons, et derrière ces pages tour à tour passionnées et froidement hautaines, nous devinons tout un drame intime.

Ancien élève de l'École normale supérieure, issu de parents israélites, Charles Hernsheim, après une cruelle maladie, se convertit à l'âge de vingt-deux ans grâce à la lecture attentive des *Pensées* de Pascal, durant sa convalescence, dans une pauvre édition « à sept sols ». Le 1er mai 1840, Charles Hernsheim, qui va devenir le P. Pierre Hernsheim, se rend à Rome en compagnie de l'abbé Lacordaire. Dans la solitude de Sainte-Sabine, le jeune converti cause avec saint Thomas et, au sortir de ce premier entretien spirituel avec le Docteur angélique, son enthousiasme de néophyte lui dicte le petit opuscule que j'ai sous les yeux, où Hernsheim raille l'éclectisme et prend vivement à parti ses anciens professeurs universitaires.

« Ces pages, comme il est dit dans l'Avertissement, ne prétendent rien ajouter à la philosophie contemporaine. L'époque où elles ont été écrites est depuis longtemps dépassée. On y trouvera plutôt une étude de psychologie rétrospective et peut-être, en un sens, suggestive. Israélite, normalien, Frère Prêcheur, cette trilogie n'est, pour aucun temps, ordinaire. Si le milieu en présence duquel ce drame intérieur s'est déroulé a disparu dans ce qui formait son individualité spatiale et temporaire, la situation d'âme qu'il met à nu appartient à l'ordre des choses qui se renouvellent toujours. »

V. BIÉTRIX.

VITTORE ALEMANNI : **L'ELEMENTO PSICHICO. STUDI SUL METODO DELLE INDAGINI PSICOLOGICHE.** 1 vol. in-8° de 327 pages, UNIONE TIPOGRAFICA EDITRICE, Torino, 1903.

Les quatre études (1) qui composent ce volume ont pour objet de déterminer et de critiquer la valeur psychologique du concept d'élément psychique.

L'idée de la composition des faits psychiques par éléments a eu une singulière fortune. Accessible aux esprits d'une culture assez vulgaire, elle s'est fait accueillir par divers systèmes modernes de psychologie, malgré ou peut-être à cause de la lutte qu'elle a eu à soutenir avec le concept métaphysique de l'unité et de la simplicité

1. *Le Concept de sensation dans le biopsychisme. — Une nouvelle critique du concept de sensation. — La Synthèse psychique. — Sensation et sentiment.*

de l'esprit. Et il faut aussi, — pour expliquer cette curieuse destinée, — tenir compte de son analogie avec l'idée de la composition des faits externes. Mais, cette analogie, utile quand il s'agit de donner pratiquement au concept d'élément psychique une certaine précision, est, d'autre part, assez dangereuse, car elle peut obscurcir le véritable caractère du fait psychique. Car ces diverses doctrines psychologiques, imaginant le monde interne à la ressemblance du monde externe, en arrivèrent à « illustrer » et à expliquer le premier par le second, à faire de l'expérience interne un cas particulier de l'expérience externe, ce qui, à tout le moins, selon M. Alemanni, est injuste et inexact. Et, en effet, il fallait rechercher si l'expérience externe seule « a le droit de se faire arbitre de la situation » et de poser ses lois comme fondamentales au point de vue objectif et subjectif.

Pour M. Alemanni, c'est le contraire qui a lieu. Les lois physiques, objectives, sont d'abord et avant tout « la consécration de lois psychiques ». Cette démonstration est l'objet des deux premières études. — Dans la troisième, M. Alemanni essaye de montrer que l'unification des deux processus physique et psychique n'est rien autre qu'une proposition métaphysique, qui n'a rien de *positif*, et qui est à coup sûr très arbitraire.

L'auteur s'excuse dans la Préface de « l'abondance des considérations accessoires » introduites dans son ouvrage. Et il faut avouer qu'il n'a pas tort. Ce livre serait, semble-t-il, beaucoup plus intéressant s'il était plus court, et si les « considérations accessoires » ne détournaient pas parfois des considérations essentielles.

E. BARON.

IV. — SOCIOLOGIE

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, publiée sous la direction de E. Durkheim, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux, chargé de cours à la Faculté des lettres de Paris. *Sixième année, 1901-1902.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 12 fr. 50. Félix Alcan, éditeur.

Le tome VI de l'*Année sociologique* est conçu sur le même plan que les précédents.

La première partie comprend deux Mémoires. Le premier, de MM. Durkeim et Mauss, est une étude sur *les Formes primitives de la classification*. Comment les hommes sont-ils arrivés à cette idée que les êtres pouvaient et devaient être rangés en genres et en espèces, coordonnés ou subordonnés les uns aux autres ? Psychologues et

logiciens admettent d'ordinaire que c'est en vertu d'une faculté innée de l'entendement. MM. Durkeim et Mauss montrent que les cadres des classifications les plus élémentaires et les plus anciennes que nous connaissions sont empruntés à l'organisation des sociétés. Ce sont les groupements humains, avec leurs divisions et leurs subdivisions, qui ont servi de modèles aux groupements des choses. Les auteurs font, d'ailleurs, entrevoir comment ces premiers systèmes de classification se rattachent à ceux que l'on trouve au début de la science et de la philosophie. Incidemment, ils sont amenés à parler des notions de temps, d'espace, et font voir également comment ces représentations dépendent de causes collectives. — Le second mémoire est dû à M. Bouglé. C'est une revue générale des théories les plus récentes sur la division du travail social. M. Bouglé les expose, les discute et s'efforce de déterminer l'état présent de la question.

La deuxième partie de l'*Année* est consacrée, comme dans les tomes précédents, à l'analyse des ouvrages relatifs à la sociologie générale, religieuse, juridique, criminelle, économique, esthétique, à la morphologie sociale (étude des formes matérielles des groupements humains). Ces analyses sont méthodiquement groupées, suivant la nature des questions traitées dans les travaux analysés. Très souvent une étude préliminaire met le lecteur au courant du problème et de ses progrès les plus récents. Par le nombre et l'exactitude de ses renseignements, l'*Année sociologique* est utile même aux divers spécialistes (historiens du droit, des religions, etc.) :

Nous reviendrons sur ce livre dans notre *Bulletin sociologique*.

E. A.

ANNALES DE SOCIOLOGIE, publiées par la société belge de sociologie positive : *Première année :* 1900-1901. 1 vol. in-8°. Paris. Félix Alcan.

Quiconque s'occupe de sociologie et s'en occupe aujourd'hui, doit avoir sous la main cette utile publication. Elle témoigne du travail et de l'effort sérieux des catholiques belges dans cet ordre d'idées; elle se fait remarquer par la loyauté des discussions, par la haute impartialité des jugements, et par la saine philosophie qui l'inspire. En la joignant au *Mouvement sociologique* que publie trimestriellement la même société, on aura un tableau très complet de cette nouvelle science qui fait un peu bruyamment son entrée sur la scène du monde, et comme une contre-partie de l'*Année sociologique* de M. Durkheim.

Parmi ces mémoires nous citerons comme se rattachant le plus près à l'objet même de notre *Revue* : *Les Catholiques et la Sociologie*,

par A. Vermeerschi ; le *Matérialisme historique de Karl Marx*, par Van Overlergh ; *Les Doctrines réalistes en sociologie*, par De Munnynk ; *La Conception scientifique de l'histoire*, par Van Houtte.

G. DE PASCAL.

V. — MANUEL

GRUNDRISS EINER GESCHICHTE DER NATURWISSENSCHAFTEN ZUGLEICH EINE EINFUHRUNG IN DAS STUDIUM DER GRUNDLEGENDEN NATURWISSENSCHAFTEN LITTERATUR, von Dr F. Dannemann, Ier Band. Leipzig, *Engelmann* 1902 (Zweite Auflage), 1 vol. in-8° de 422 pages.

M. Dannemann est un savant doublé d'un historien, ce qui est assurément très précieux. Il a écrit, il va y avoir bientôt dix ans, une sérieuse étude sur les travaux de Otto de Guericke, qui a pris place parmi les classiques de Ostwald (1). En 1896 parut le premier volume de son Histoire des Sciences de la Nature, dont nous présentons aujourd'hui la seconde édition aux lecteurs de la Revue.

Cet ouvrage a de modestes ambitions. Il a été écrit pour les élèves des gymnases et des écoles techniques ; c'est un livre d'enseignement, et d'enseignement secondaire ; mais il mérite, à plusieurs titres, d'intéresser les étudiants philosophes. C'est un recueil de *morceaux choisis d'ordre scientifique*. Chaque savant a sa place marquée dans ce recueil, et il expose lui-même ses découvertes et ses idées les plus importantes. Les doctrines générales de chaque savant sont très brièvement résumées par M. Dannemann, et, comme le livre est très complet, on peut facilement saisir la marche et le développement de toutes les sciences ; on assiste même à leur naissance.

Tout cela explique que le travail de M. Dannemann a son utilité et son intérêt. Il peut intéresser les étudiants philosophes, car il est sobre de détails techniques. Et l'on se prend à regretter que ce ne soit qu'un simple *Grundriss*. Ce travail est à recommander aux élèves de mathématiques élémentaires. Ils y prendraient des notions précises sur la philosophie et l'histoire des sciences. Dernièrement, des savants et des philosophes de beaucoup d'expérience (2) se plaignaient de l'ignorance absolue des élèves des grandes Écoles et des Facultés en matière d'histoire des sciences. Il faudrait en France des ouvrages élémentaires, dans le genre du *Grundriss* de M. Dannemann.

1) Otto von Guericke neue Magdeburgische Versuche über den leeren Raum. Leipsig, 1894.

2) Au Congrès international d'Histoire des Sciences de Paris, 1900.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

FÉCONDITÉ DE LA LOGIQUE

La logique a mauvaise réputation. Elle passe pour une science ennuyeuse, difficile et d'une utilité contestable. Qu'elle soit difficile, tout le monde en convient. Il faut avouer encore qu'elle offre peu d'attraits aux apprentis-philosophes ; généralement, ce n'est pas alors qu'ils pâlissent pour la première fois sur les règles de l'*équipollence* que leur vient l'enthousiasme pour les hautes études. — Malgré tout, si nous en croyons un maître, c'est par la logique qu'il faut commencer ; « non pas, se hâte-t-il d'ajouter, qu'elle soit plus commode que les autres sciences ; au contraire, elle est extrêmement difficile ; mais parce que les autres sciences dépendent d'elle : elle nous apprend la manière d'y procéder (1). »

La raison d'un si grave conseil est des plus convaincantes. L'intelligence humaine est un instrument délicat qui nous met en rapport avec la réalité objective. Or, le maniement habile d'un outil de précision exige ordinairement, de la part du mécanicien ou du savant qui s'en sert, une exacte connaissance des rouages et de leur mutuelle dépendance, comme aussi une idée bien nette de ce que la machine est destinée à produire. Imaginons un enfant inexpérimenté en face du plus beau télescope du monde, avec toute une collection d'oculaires et de micromètres ; qu'on les laisse à sa disposition ; il n'en deviendra pas, pour cela, très fort en astronomie. Bien plus, permettons à un demi-savant mal renseigné ou trop pressé, l'entrée de l'Observatoire ; il s'en servira pour multiplier les erreurs, et il faudra nous estimer heureux s'il ne fausse pas la lunette. Des initiés même, qui se représenteront par des formules différentes la proportion des images aux objets, devant la même image porteront sur le même objet des jugements contradictoires. Ainsi va-t-il de l'usage de l'esprit. Si l'on nous objecte que tout le monde avec l'intelligence reçoit la manière de s'en servir, nous répondrons par une distinction. Oui, tout le monde sans doute, hormis les fous, possède assez de la science du raisonnement pour se conduire dans la vie

(1) Saint Thomas : *In Boet. de Trinit.*, q. VI, a. 1 ad 3.

pratique, en supposant en outre rectitude de volonté et humble soumission à mille autorités compétentes ; mais quand il s'agit de pénétrer aux profondeurs de la métaphysique, de peser par exemple les preuves de la liberté ou de l'existence de Dieu, ou bien en philosophie naturelle de discuter sur la constitution des corps ou de rechercher la nature du temps..., on ne s'aventure pas sans péril dans de pareilles expéditions avec un bagage trop léger de logique scientifique. On dit assez souvent que les philosophes se perdent dans les nuages. A eux de faire mentir ce méchant dicton en n'entreprenant pas de longs voyages sans une connaissance sérieuse de leur aéronautique.

Au reste, la logique, bien entendue, n'a pas vis-à-vis des autres parties de la philosophie ce caractère exclusif et fastidieux de condition préparatoire où l'on voudrait parfois la confiner. La logique mineure elle-même, ou formelle, largement comprise ouvre plus d'une échappée ; mais quand une fois l'on a franchi les premières pentes, quand on gravit en critériologie les sommets d'où l'on découvre les vrais rapports de la pensée avec la réalité ; quand de là-haut on plane sur ces vastes et mystérieuses régions nommées universaux, vérité, science, que de révélations ! Tour à tour le regard se repose et scrute l'horizon, contemple et cherche encore à perte de vue, étonné du spectacle grandiose que les premières étapes ne lui avaient guère fait soupçonner. On comprend alors la fécondité de la logique.

Notre but est précisément d'inviter le lecteur à une petite excursion, du côté où se découvre l'horizon des universaux.

I. — L'UNIVERSALITÉ DES CONCEPTS

Les universaux font piteuse mine dans le monde des théories à la mode. Ils y ont un air de vieux parents pauvres qu'on n'ose pas absolument chasser, mais dont on cherche à faire oublier la présence : tout le monde rirait si on les faisait trop voir ! Peut-être même, leur apparition mettrait-elle en fuite le meilleur de la compagnie !

Produisons-les quand même. Le moment est d'autant plus opportun qu'on s'occupe moins d'eux. Comme on le remarquait récemment, à propos d'autre chose : « Ce n'est pas au moment où les factions rivales des nominalistes et des réalistes ébranlaient de leurs cris la montagne Sainte-Geneviève, que la querelle des universaux avait chance d'être vidée (1). » La montagne Sainte-Geneviève étant bien silencieuse, l'occasion nous a paru bonne.

1 PRAT : *Progrès et tradition en exégèse*. *Etudes*, 5 novembre 1902, p. 312.

J'ai un autre aveu à faire. Ah ! par exemple, celui-là me coûte, parce que des trois ou quatre lecteurs peut-être qui m'auraient offert leur indulgente compagnie, il va m'en faire perdre au moins deux. Mais la sincérité avant tout. Eh bien ! je serai scolastique, et même thomiste, c'est-à-dire que mes développements auront une couleur péripatéticienne foncée.

Je ferai timidement observer que nous pouvons peut-être réserver à Aristote une petite part de ces attentions qu'on prodigue encore à Kant, mort depuis cent ans, et à beaucoup de ses disciples de moindre valeur. D'autant plus que si l'on a inventé dans les temps modernes de superbes machines à toute espèce de fins, notre machine à penser, elle, vaut juste ce qu'elle valait au temps du Stagirite, et l'on avait pour l'examiner alors autant de moyens que nous en avons aujourd'hui.

Chacun sait que le discours, signe et fidèle image de la pensée, se compose de mots éparpillés dans les dictionnaires de toutes les langues humaines et groupés par les grammairiens en dix classes au plus ; je dis au plus, car la logique peut en réduire le nombre. Quoi qu'il en soit, deux de ces espèces de mots, le *nom* et le *verbe*, constituent ce qu'on pourrait appeler la charpente du langage humain ; les idées qu'ils représentent sont donc la charpente de nos pensées. Or, de ces deux maîtresses pièces : *nom* et *verbe*, la seconde est encore décomposable, à sa manière, en attribut et en verbe *être*, — en verbe substantif ; par exemple, *pense* équivaut à *est pensant*. — Si l'attribut d'une proposition ainsi réduite se trouve être un participe, c'est-à-dire implique une idée d'actualité dans le temps, rattachons cette idée de temps au verbe *être ;* l'attribut ainsi isolé, matériellement pris, devient un nom tout comme un autre.

Mais les pièces s'articulent pour composer le discours. Le nom suivi d'un verbe fait l'essence de l'énonciation, représentation du jugement ; et le jugement, forme complète de la pensée, constitue dans l'esprit la vérité ou l'erreur. Ainsi les éléments essentiels de toute connaissance humaine sont deux concepts, représentés par des noms, unis par un lien spécial, représenté par le verbe être, auquel parfois se joint l'idée d'actualité dans le temps.

Ce travail élémentaire d'anatomie logique va nous offrir des résultats assez remarquables.

Nous ne serons bien fixés sur la valeur du jugement, c'est-à-dire de la connaissance elle-même, que lorsque nous saurons bien, d'une part, ce que valent les simples notions qui en sont comme la matière, et d'autre part ce qu'est au fond le lien formel qui, en les unissant, met l'âme en possession de la vérité.

Sans nous arrêter à la considération de ce lien et du jugement lui-même, nous nous contenterons ici d'en examiner les matériaux.

Ce sont, encore une fois, des notions, de simples concepts, vraies pierres de l'édifice de la pensée. Petit à petit notre esprit se remplit de ces éléments, combinables deux à deux en mille façons diverses et représentés chacun, dans le langage universel, par deux noms, l'un concret, l'autre abstrait : *homme, humanité ; sage, sagesse.* Sous la première forme, nous nous représentons comme un sujet doué de la perfection que désigne la seconde forme. Avant de chercher la raison de ces deux formes que présentent toutes nos idées simples, le philosophe ne peut manquer d'observer qu'elles ont toutes deux une propriété très importante.

Tous les noms du dictionnaire sont des noms *communs.* Aucune de ces notions intellectuelles, absolument aucune, n'a pour objet un individu déterminé, au moins comme tel, alors même qu'elle affecte la forme concrète ; à ce point que, voulant introduire dans nos jugements un de ces individus à titre de sujet — cela arrive constamment dans la vie pratique, puisque rien n'existe qui ne soit individualisé et distinct du reste par son individualité, — il nous faut avoir un recours spécial aux données immédiates de la sensation, et compléter la notion purement intellectuelle par quelque désignation d'ordre accidentel. Par exemple, je dirai : *cet* homme ; ce qui veut dire : celui qui a des cheveux noirs ou qui habite telle maison, ou que nous avons vu hier, dont on nous a parlé, etc., etc... Les vieux logiciens, qui se firent poètes par amour pour leurs élèves, l'ont chanté depuis longtemps :

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen,
Hæc sunt septem quæ non habet unus et alter.

C'est là ce qu'ils appelaient les notes individuelles. Ces notes, fixant une nature dans l'espace et le temps, font connaître par là son individualisation.

Kant, après tout, n'était pas si mal inspiré quand il regardait l'espace et le temps comme les formes spéciales de la représentation sensible. Seulement il avait tort de leur refuser une origine réelle. Mais là où il fit preuve de vraie pénétration, c'est en remarquant ce caractère distinctif des *concepts purs :* absence des déterminations individuantes de temps et d'espace, d'*hic et nunc,* comme disaient nos pères en philosophie.

Aussi les natures *pensées* et dépouillées des conditions d'individualisation s'adaptent-elles à une série indéfinie d'applications, suivant les

déterminations indéfiniment variables de l'espace et du temps : elles sont *universelles* en même temps que *nécessaires* et *éternelles*, puisque l'espace et le temps mesurent pour nous tous les changements.

Nous ne sommes pas encore sortis de la logique ennuyeuse. Faisons un effort pour nous élever.

Pourquoi insister sur l'universalité des concepts ? Simplement pour faire voir que l'universalité mérite qu'on s'occupe d'elle, qu'on s'en occupe beaucoup, car elle explique tout le mécanisme de la connaissance humaine.

D'abord, c'est grâce à cette propriété caractéristique des idées simples que nous pouvons juger ; sans elle, impossible de combiner les matériaux et d'arriver à joindre sujet et attribut. Je ne puis dire ou penser : Pierre est sage, qu'à la condition de trouver dans le trésor de mes idées cette notion de sagesse détachée de toute individualité ; autrement elle serait incommunicable et la construction du jugement impossible.

C'est encore à l'universalité qu'est dû le caractère fécond de ces jugements vraiment intellectuels qui régissent la pensée, tout comme leur objectivité régit les réalités contingentes dont ils sont les lois, parce qu'ils sont eux-mêmes universels. Quand je dis : *L'homme est libre* ou les *corps tombent*, le sujet lui-même de la proposition domine toute individualité.

Et, finalement, les jugements, comment viennent-ils dans l'esprit ? Quelle est la force secrète qui en groupe les éléments ? De deux choses l'une, ou bien ils sont une intuition de l'intelligence, ou bien le résultat d'un raisonnement. Dans le premier cas, ce sont des inductions immédiates de l'universel, qui n'entre jamais dans l'âme qu'à la manière d'un composé, d'un jugement en germe qui s'épanouit spontanément. Par exemple, on n'a pas l'idée de *tout* sans avoir, au moins confuse, l'idée de *partie ;* d'où le principe : *un* tout a *des* parties, ou : le tout est plus grand que la partie. Mais nous touchons presque à l'une de ces questions qui nous entraîneraient sur le terrain de la psychologie ; par prudence, n'allons pas plus loin dans l'examen de l'induction immédiate.

Quand il s'agit d'un raisonnement, c'est l'universalité qui permet et explique tout. Qu'on ait recours à la formule *de omni*, qu'on insiste sur le caractère de nécessité de la majeure, un syllogisme en somme n'est possible qu'autant qu'une des prémisses, grâce à son

universalité, se trouve, comme nous avons dit, dominer tous les cas individuels.

Quant à l'induction expérimentale elle-même, elle doit toute sa force à la reconnaissance des fondements réels de l'universalité, et son but est de monter jusqu'à l'universel pour l'appliquer ensuite par voie de déduction.

Universalité partout et tout par l'universalité, voilà la conclusion résumée de la logique mineure ou formelle.

II. — Similitude des objets

Entrons en logique majeure. La métaphysique et la psychologie ne peuvent plus être traitées en étrangères; mais toutes ces sciences diverses se prêtent appui mutuel sans tourner pourtant dans un cercle vicieux. La critériologie ne demande d'abord à ses voisines que le nécessaire, ce qu'elles peuvent lui fournir grâce à la bonne logique naturelle qui offre à tout le monde ses indispensables services. Ainsi soutenue, la critériologie avance d'abord sur son propre terrain et finit par reconduire l'esprit jusqu'aux portes de la plus haute et de la plus solide métaphysique.

Il ne s'agit plus de ce que j'appellerais le mécanisme interne de la pensée humaine ; le logicien cherche maintenant à définir les relations établies par le phénomène de la connaissance entre l'âme et la réalité. Viennent alors les grandes et nobles questions de la vérité et de la certitude, de la science et des principes. Mais vouloir les *résoudre* avant d'étudier les universaux, c'est bâtir sur le sable. Au contraire, en traitant les universaux à fond, on fait plus que creuser des fondements, on trouve de l'or.

A moins de s'enfermer dans la tour du scepticisme, tour qui n'est pas d'ivoire, le lecteur admettra bien quelque petite objectivité, aussi lointaine, aussi peu distincte qu'on voudra, aux actes de notre connaissance intellectuelle, de quelque manière d'ailleurs qu'il explique cette relation ; j'évite l'examen des systèmes. Par exemple, il conviendra, avec moi, qu'il y a des *hommes* ailleurs que dans ma tête à moi. Il est vrai qu'en nos temps d'universel progrès on se met à enseigner que « tout est fécond excepté le bon sens (1) ». Mais comme l'*Avenir de la Science* n'a pas encore perfectionné jusque-là notre génération tout entière, pour nous, tout sera fécond — même la logique — grâce au bon sens.

1. Renan : *Avenir de la Science*, p. 424.

Donc, l'*homme* est dans mon esprit par l'idée que j'en ai, il est aussi dans la réalité ; par exemple, vous et moi. La différence entre l'homme réel et cet homme idéal de mon intelligence, c'est que celui-ci est universel, tandis que l'autre est un individu. Comment alors justifier l'*adéquation* de l'esprit à la réalité dans une affirmation comme celle-ci : Pierre — individu — est homme ; puisque l'homme dans mon esprit n'est pas individu ?

Il faut remarquer d'abord que *universel* et *universalité* ne sont pas la même chose. L'universalité est une qualité, et son sujet est une *nature* quelconque qui en soi et absolument parlant n'est ni individuelle ni universelle ; elle revêt le manteau de l'universalité dans mon intelligence, mais en dehors elle est individualisée. — Ainsi toute nature est susceptible d'avoir deux sortes d'existences très différentes, l'une idéale, *être intentionnel,* l'autre réelle, existence proprement dite. Quand j'affirme : Pierre est homme, l'équation est établie entre la réalité et l'esprit au moyen de cette *nature* affirmée sans son universalité.

Voilà pourquoi et comment nombre de bons manuels, qui se seront arrêtés à commenter le quatrième chapitre du *de Ente et Essentia,* expliquent aussi justement d'ailleurs que consciencieusement la formule : *universale formaliter in intellectus, fundamentaliter in re.* Avec cela, on coupe en deux toutes les difficultés du vieux nominalisme, et l'on n'a que des succès dans les batailles contre le subjectivisme contemporain.

C'est parfait ; mais d'aussi clairs triomphes devraient inviter à pousser la conquête en avant. Car enfin un esprit tant soit peu réfléchi voit se dresser ici devant lui, et sur le terrain des universaux, de grands points d'interrogation. Or, un point d'interrogation pour le philosophe, c'est le signal de la route ouverte.

Et quels sont ces points d'interrogation ? Je n'en examine qu'un. On nous dit, sans autre explication, que l'universalité est dans l'esprit seulement. Alors, quand mon intelligence contemple le caractère universel d'une notion, ou — cas plus intéressant — d'un principe, elle ne ferait que se regarder elle-même ? C'est grave ; prenez garde aux kantistes ; ils vont avoir beau jeu avec leurs catégories. — Mais nous ne sommes pas venus jusqu'ici pour faire la petite guerre aux kantistes, et je tiens à me tenir, le long de la route, autant que possible à l'écart des polémiques qui compromettent la sûreté de la marche. Je me contente donc d'admettre encore avec tout le monde, sans penser à Platon, ni à Aristote, ni à Scot, ni à Kant, ni aux autres, qu'il y a, *en dehors* de mon esprit, quelque chose qui — s'il n'est pas

l'universalité — du moins lui ressemble beaucoup. Je m'explique : si Pierre est réellement homme, Paul est tout aussi homme que Pierre et à aussi bon droit; Pierre et Paul ont donc, en quelque manière mais très réellement, la *même* nature ; et les universaux de *mon* intelligence n'y sont pour rien du tout, bien au contraire, car la multitude de notions simples qui me servent à bâtir la connaissance ne me serviraient absolument de rien, si les natures représentées n'étaient déjà réellement, objectivement communiquées, ou tout au moins communicables à plusieurs individus. Si l'on doute de la valeur d'une aussi grosse affirmation, qu'on revienne donc à l'analyse succincte du jugement et du raisonnement faite tout à l'heure : c'est à la communicabilité même objective des perfections connues que sont dues la possibilité des affirmations et la réalité de la science. Si, par exemple, la *blancheur* était quelque chose d'essentiellement individualisé dans la nature, en un type unique et singulier, n'ayant rien de *commun* avec le reste, et avec lequel tout le reste n'eût rien de *commun*, je n'arriverais jamais à la connaissance intellectuelle de la blancheur. Tout au moins la notion de *blancheur* ne pourrait entrer dans aucun jugement véritable — pas même comme sujet, puisque le sujet est en communion avec d'autres êtres par la nature de son attribut — ce qui revient encore à dire que la *blancheur* ne serait pas véritablement connue. En un mot, l'absolument incommunicable est pour nous l'absolument inconnaissable. Nous n'arrivons même à connaître d'une manière positive l'Être, dont l'essence est de fait la plus strictement incommunicable de toutes, que par les perfections qui sont en quelque manière communes à la créature et au Créateur.

Cette réelle communion de perfections entre les objets réels de notre connaissance, voilà le vrai fondement réel, je ne dis pas des universaux, mais de leur universalité. — J'entends parler ici de l'universalité, au large sens du mot, comprenant et les notions univoques et les concepts analogues, c'est-à-dire toutes les idées purement intellectuelles. Sans ce fondement réel, l'activité entière de notre esprit n'est plus qu'une décevante phantasmagorie. C'est donc être bien incomplet, pour ne dire rien de pire, que de traiter des universaux sans parler de ce qui sert de base à leur universalité.

Ce fondement, on l'exprime, dans le langage courant, en disant que deux sujets qui méritent le même attribut ont la *même* perfection. Par horreur pour le scotisme sans doute, plus d'un philosophe évite ou corrige cette expression, en disant : non pas *même* perfection, mais perfections *semblables*. Nous pourrions jouer à ces délicats

l'innocente malice de leur demander pourquoi deux feuilles de papier blanc sont semblables ; ils répondront sans y penser : parce qu'elles ont la *même* couleur ou la *même* grandeur. Mais ne chicanons point. Il y a *similitude*, soit ; retenons le mot et contentons-nous en, car il nous amène au terme de notre ascension logique. Reposons-nous et regardons le panorama. Le lecteur me pardonnera de l'avoir conduit par un chemin si long et si battu, au lieu d'avoir choisi des raccourcis plus rapides et peut-être moins pénibles. Je tenais d'abord à bien faire sentir la sûreté de la route et en même temps à faire reconnaître le caractère éminemment synthétique de cette question de la *similitude* où aboutit, comme à son terme nécessaire, toute la discussion des universaux. On pourra donc dire que de sa solution va dépendre l'orientation de toute la philosophie. Je voulais encore confirmer cette remarque que l'examen des faits les plus simples, pris dans leur généralité, sert mieux le philosophe que de doctes analyses poursuivies dans des champs d'observation spécialisés ; la suite de ce travail le fera mieux comprendre.

III. — Composition des êtres

C'est le résultat de toute ascension logique, conduite à bonne fin, d'aboutir à une question métaphysique. Les discussions sur la science et le raisonnement se résolvent dans le problème de la causalité. L'étude de la vérité et du jugement aboutit à celle de l'existence même et de la réalité. La question des universaux et des simples notions intellectuelles se continue par la question des essences et de leur rapport de similitude.

Étant donnée l'importance fondamentale de la question des universaux, il est surprenant qu'on étudie si peu la nature et les conditions de la *similitude*. D'autant plus que la similitude des choses entre elles, base réelle et justification du mécanisme de la connaissance humaine, n'est pas le seul cas à examiner ; il faut penser aussi et surtout à cette similitude entre les choses et l'intelligence qui constitue la vérité elle-même.

Qu'est-ce que la similitude ? Qu'est-ce qui m'autorise à affirmer que, antérieurement à ma pensée et indépendamment de ses propriétés, deux feuilles de papier sont semblables ? C'est, répondra-t-on, qu'elles ont *même* couleur, bien que la blancheur individuelle de l'une ne soit pas la blancheur de l'autre.

La similitude est donc une union, c'est-à-dire une unité qui ne va

pas jusqu'à constituer une identité, mais qui, au contraire, suppose une distinction réelle entre les deux termes de la relation.

D'un simple coup d'œil voici notre regard élevé jusqu'aux derniers horizons, car l'*un*, c'est l'*être : unum et ens convertuntur*. C'est le constant embarras du métaphysicien de se trouver aux prises avec les concepts à la fois les plus usuels et les plus sublimes, et, parce qu'ils sont les plus généraux, les moins définissables. N'allons pas pourtant commettre la faute, irréparable en philosophie, de dédaigner l'étude patiente de ces hautes généralités.

L'unité, pas plus que l'union, pas plus que la similitude, ne peuvent se définir à proprement parler ; mais on peut arriver à les mieux comprendre, et mieux comprises elles répandent dans l'esprit une lumière extraordinairement féconde.

L'unité — il ne s'agit pas ici, est-il besoin de le remarquer ? d'unité au sens étroit de principe de numération — l'unité est, pour tous ceux qui cherchent à se rendre compte, le caractère même d'indivision inséparable de l'être, identifié avec lui, constitué par ses propres principes.

Il n'y aura donc unité réelle, à quelque degré que ce soit, entre deux choses d'ailleurs distinctes et séparées dans leur être que grâce à un principe réel et intrinsèque d'indivision, fondement immédiat de cette relation d'union.

Supposons maintenant que deux choses distinctes soient deux entités absolument simples ; dans cette hypothèse, toute union est radicalement impossible par cette simple raison que le principe d'unité en chacune d'elles, s'identifiant avec le principe de diversité, il faudrait dire que ces deux choses sont diverses par cela même qu'elles ne le sont pas, position éminemment contradictoire, crime de lèse-bon-sens au premier chef.

Qu'en résulte-t-il ?

Que de deux êtres semblables l'un au moins est composé. Voilà la conclusion qui s'impose (1).

Or, nous l'avons montré, plusieurs êtres, légitimement réunis dans un même concept universel, ont entre eux une relation réelle de

(1) Elle s'est imposée au génie de saint Thomas : « Contingit aliqua dici similia dupliciter, vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem, et sic oportet omne simile esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili et ex eo in quo differt ab ipso cum similitudo non sit nisi differentium... ; vel ex eo quod unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet, sicut corpus album diceretur simile albedini separatæ. Et talis similitudo ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio (I, d. 48, a. 1).

similitude ; de tous ces êtres donc, un seul peut être absolument simple dans la réalité.

Toutes choses, du fait de leur existence, se trouvent réunies dans le plus universel de tous les concepts, le concept d'être. C'est dire que dans la réalité tous les êtres, un seul excepté, sont composés.

J'ai dit : un seul excepté. L'exception est nécessaire et se déduit du caractère spécial de la similitude qui nous oblige à conclure au défaut de simplicité de tous les autres êtres.

En effet, autre est la similitude entre deux choses qui possèdent la même perfection, au même degré, et autre la ressemblance de celles qui l'ont à des degrés différents. Or, il y a des perfections qui, de leur nature même, non seulement comportent variabilité de degrés (comme, par exemple, la beauté sensible d'une fleur, plus ou moins grande quoique toujours finie), mais encore n'apparaissent pas comme essentiellement limitées, comme la beauté simplement dite, la sagesse ou l'existence.

Pour deux êtres qui possèdent la même perfection, à des degrés égaux ou différents, le principe immédiat d'union est la perfection même ; la distinction, au contraire, vient de la diversité des sujets qui la reçoivent. Ces deux êtres sont composés tous les deux. C'est ainsi, par exemple, qu'une figure sphérique d'un rayon donné se multiplie et se diversifie dans la réalité ; grâce aux particules de matière affectées de cette disposition, il y aura autant de sphères du rayon x qu'il y aura d'objets matériels sphériques de cette dimension (1).

D'ailleurs, un sujet qui participe d'une perfection distincte de lui-même n'a pas en soi la raison suffisante de la perfection reçue : le plus ne saurait venir du moins, l'être du néant. Le sens commun ici encore est inexorable. Ceux-là même qui cherchent à mettre en doute ce principe fondamental de toute vraie philosophie, se prennent à en confesser cent fois par jour, et jusque dans leurs discussions, la valeur objective.

Toute perfection donc, de nature essentiellement limitée, est propre

(1) Faut-il faire remarquer qu'en philosophie le mot *composition* n'est pas synonyme de *juxtaposition* ni de *mélange?* La réalité qu'il représente n'est pas, dans la majorité des cas, saisissable par l'imagination : les deux éléments qu'il implique, quoique distincts réellement, c'est-à-dire indépendamment de la considération de l'esprit, ne sont pas ordinairement deux entités complètes accolées l'une à l'autre et séparables l'une de l'autre. D'ailleurs, dans l'exemple donné, la distinction réelle entre la figure et la matière figurée est évidente par le fait que la même matière peut recevoir successivement des figures différentes : la composition n'en est pas moins manifeste puisque la figure, quoique distincte de la matière, ne fait qu'un avec elle.

aux êtres composés et a pour origine première une perfection étrangère de nature supérieure. Elle a sans doute quelque similitude avec cette cause, d'ordre plus élevé, car *nemo dat quod non habet*, — c'est toujours le même principe, — mais leur ressemblance est lointaine. Ces deux perfections correspondent à deux concepts différents.

Une perfection au contraire, limitée en fait, mais non par nature, sera causée encore ; mais sa cause première sera cette fois la même perfection élevée au degré suprême, non plus reçue, mais subsistante, simple donc et illimitée.

Or, la première de toutes les causes *est*, puisque causes il y a. Cette perfection de l'*existence* n'est donc point limitée, et son degré suprême, l'Être subsistant, est le seul être absolument simple. Nous avions donc raison d'affirmer que tous les êtres existants sont composés, à l'exception d'un seul, cause première et universelle de tous les êtres.

Voilà ce que les universaux, étudiés d'après les règles d'une logique rigoureuse et soumise au bon sens, nous forcent d'admettre.

Mais la similitude ne nous a pas encore livré tous ses secrets. L'unité de perfection existe entre deux êtres semblables ; elle suppose la composition, mais la composition seule ne l'explique pas. Tout au moins l'explication qu'elle en donne est négative et par suite insuffisante ; elle revient à dire que la perfection commune unit ces deux êtres parce qu'elle n'est pas le principe de leur diversité. Il faut aller plus loin.

Ici l'exemple de deux médailles frappées à la même effigie nous éclairera. D'une manière générale, deux êtres qui se ressemblent ce sont deux êtres frappés à la même effigie ; ils se ressemblent, parce qu'ils imitent un modèle unique, raison première de leur union ; en un mot, parce qu'ils dépendent du même idéal.

Et c'est ainsi que l'origine de toutes les similitudes se trouve être à la fois la réalité souveraine et l'idéal universel, l'Être dans son ineffable simplicité, c'est-à-dire dans son infinie plénitude, *pelagus essendi*, et la Vérité subsistante, l'idée infiniment féconde de toutes les réalités.

La cause première, c'est donc le réel et l'idéal infinis synthétisés dans une unité parfaite. C'est l'acte pur, c'est-à-dire la perfection absolue, perfection de toutes les perfections. Les autres êtres sont des composés d'acte et de puissance ; c'est-à-dire que leur perfection ou tout au moins leur être sont définis par des limites réelles et distinctes.

Qu'on se représente une série de surfaces planes déterminées ;

triangles, cercles, carrés. Chacune est réellement distincte de sa limite ; le cercle n'est pas la circonférence. La surface sera l'acte, la ligne définissante sera la puissance. Imaginons que cette ligne signifie l'essence d'une perfection simple, la surface comprise sera l'être même de cette perfection. Prolongeons maintenant à l'infini et le rayon de la circonférence, et le côté du carré, et la hauteur et la base du triangle. A la limite toutes les surfaces s'identifieront avec l'étendue infinie du plan.

C'est ainsi que la Bonté infinie, la Vérité infinie, la Beauté infinie, sont un seul et même Être, Acte pur, *pelagus essendi*.

Représentation misérable sans doute, mais capable peut-être d'aider un peu notre pauvre esprit sans cesse aux prises avec la matière qui en retarde l'essor.

Ces réflexions, comme toute considération philosophique, se prêteraient à de nombreux et substantiels développements. J'en ai assez dit pour faire comprendre quelle est, à mon avis, la véritable fécondité de la logique. En effet, si la matière des universaux est loin d'être épuisée, il doit du moins rester de cette étude :

1° Que l'universalité des concepts explique seule l'économie de notre activité intellectuelle ;

2° Que la similitude explique seule l'universalité ;

3° Que la composition d'acte et de puissance explique seule la similitude, composition qui est, à des degrés divers, la condition de tous les êtres, un seul excepté, cause efficiente et universelle tout ensemble, première origine nécessaire de toute unité.

La grande synthèse thomiste de l'acte et de la puissance est loin, comme on sait, de réunir tous les suffrages ; elle est même assez mal en cour auprès des princes de la philosophie dite moderne. Je n'ai pas à examiner ici les causes variées de ce discrédit. Mais une partie de la responsabilité ne revient-elle pas à ces défenseurs de la scolastique qui ont cru et croient encore pouvoir en prendre et en laisser ? On a bien vite changé tout un corps de doctrine en un amas incohérent, par l'abandon d'une seule de ses thèses. Détacher, au gré de ses opinions personnelles, une pierre de cet édifice d'admirable ordonnance commencé par Aristote, couronné par saint Thomas, c'est s'exposer bien témérairement à le voir crouler tout entier, surtout quand on s'attaque aux bases, ou qu'on s'approche de la clef de voûte. Qu'on réfléchisse au moins, avant de la dédaigner, sur le singulier aspect d'unité présenté par la doctrine péripatéticienne.

Ceux qui ne veulent encore y voir qu'un *système,* c'est-à-dire une opinion, admettront du moins, en l'examinant de près, que ce *système* a sur tous les autres l'avantage d'une parfaite unité et ne se contredit en aucune partie de la philosophie, pas plus qu'il ne contredit aux résultats acquis d'aucune autre science.

C'est une présomption en sa faveur qui devrait compter, puisque la vérité est une, tandis que l'erreur est principe de division.

LOUIS BAILLE.

DEUXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Sur la demande de la commission d'organisation nommée au dernier Congrès de philosophie (Paris, 1900), le prochain Congrès international aura lieu à Genève en 1904, dans la première semaine de septembre, sous la présidence d'honneur de M. Ernest Naville, et sous la présidence effective de M. le professeur J.-J. Gourd. Les thèmes proposés à la discussion seront publiés ultérieurement. Toutes les communications concernant le congrès doivent être adressées au secrétaire général, M. Ed. Claparède, 11, Champel, Genève.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

LA REVUE DE PHILOSOPHIE

MENSUELLE

Nombre de lecteurs et d'amis nous demandent depuis longtemps de rendre MENSUELLE la REVUE DE PHILOSOPHIE. *Sa vie même, son développement intérieur nous fait un devoir de céder à leurs instances.*

La collaboration s'est considérablement enrichie depuis trois ans; plusieurs numéros de cette année ont augmenté d'un tiers le nombre de leurs pages, et nous avons dû quand même faire attendre nos collaborateurs, au risque de voir les questions perdre de leur actualité.

La partie bibliographique a pris plus d'importance : l'information sera de plus en plus complète et, grâce à une organisation spéciale de ce service, elle doit être très rapide.

Le Bulletin de l'enseignement philosophique voudrait embrasser un plus grand nombre de questions tirées des programmes scolaires, celles surtout où se manifestent des orientations nouvelles qu'on ne trouve pas encore dans les Manuels.

Une périodicité plus fréquente multipliera nos rapports et nous mettra en contact plus intime.

La REVUE DE PHILOSOPHIE *sera donc MENSUELLE à partir du prochain numéro, le premier de la quatrième année. Ce numéro paraîtra le 15 décembre et portera la date du 1er janvier.*

En doublant le nombre des numéros, nous ne doublons pas le prix de l'abonnement.

Ce prix est fixé à 20 *francs pour la France et à* 25 *francs pour l'Étranger.*

La REVUE DE PHILOSOPHIE *est de toutes les revues supérieures spéciales celle dont le prix d'abonnement est le moins élevé.*

LA DIRECTION.

L'ABSTRACTION SCOLASTIQUE

La théorie de l'abstraction scolastique est une des plus importantes de la philosophie traditionnelle. Créée par le génie des grands docteurs du XIIIe siècle, elle est propre à l'école. On peut à peine regarder comme une indication les quelques lignes consacrées par Aristote à la notion d'un intellect agent, νοῦς ποιητικός. Cette théorie est le fondement de leur grande théorie de la connaissance intellectuelle, et l'on ne saurait se flatter de bien comprendre celle-ci, si l'on ne s'est pas rendu un compte exact de la première.

Nous voudrions nous attacher dans cet article à rechercher ce que signifie au juste cette abstraction, en quoi elle consiste, quel est son mode d'action et quelles sont ses conséquences. Nous avons remarqué bien des fois que les adversaires, souvent même des partisans de la doctrine de l'école, ne s'en font pas une idée correcte et la confondent plus ou moins avec l'abstraction logique ; de là bien des méprises ou, si l'on veut, bien des divergences dans l'interprétation de la pensée de saint Thomas d'Aquin.

I

Il est un fait facile à constater par tous ceux qui observent attentivement leur propre pensée : c'est que nous ne connaissons que des individus et que néanmoins notre esprit ne s'en forme pas seulement des idées individuelles. Je vois tel homme en particulier, tel cheval, tel arbre ; je considère tel objet, ayant telle forme et telle couleur. Cependant je trouve en moi une idée d'homme qui peut s'appliquer à tout homme, une idée de couleur qui peut s'appliquer à toutes les couleurs, etc. Cette

faculté est une condition essentielle de la science et même du langage. La science n'est possible que si l'observation d'un individu fournit des données pouvant s'appliquer à toute une classe. Le langage humain est formulé par la proposition qui implique nécessairement qu'au moins le prédicat soit dégagé de tout caractère individuel.

Comment expliquer ce fait? Les modernes l'expliquent par la généralisation. Quand nous avons vu plusieurs hommes, nous remarquons en tous ces hommes quelque chose de commun, nous voyons que cette notion constatée en plusieurs hommes peut s'appliquer à une foule d'autres, nous en formons ce que l'on appelle une idée générale. La remarque est juste ; ce procédé a été connu et décrit par les anciens. Il s'applique à l'abstraction logique par laquelle ayant saisi un tout concret, nous le décomposons en ses divers caractères que nous considérons à part comme réalisables dans un nombre indéfini d'objets. Nous formons ainsi ce que les anciens appelaient l'universel de seconde intention, *universale cum intentione universalitatis,* on pourrait dire l'universel explicite.

Mais qui ne voit que cette opération en suppose une autre préalable? Elle n'est possible que si nous avons la faculté d'envisager dans l'être concret ses divers aspects séparés des circonstances précises où ils nous sont présentés.

Les sens peuvent-ils opérer cette séparation? Pour les sens externes, il faut évidemment répondre : non. Les sens externes ne peuvent voir que l'individu.

L'imagination n'y réussit pas davantage. Elle peut, en oubliant ou confondant certains traits, créer un portrait qui convienne à peu près à plusieurs. Ainsi sir F. Galton, en superposant des photographies, avait formé des images composites ayant un air de parenté avec tous les originaux.

La mémoire peut de même offrir à l'animal une image confuse, telle que l'apparition d'un objet à peu près semblable produise sur son appétit la même impression éprouvée auparavant.

Mais, dans tous ces cas, il s'agit, à bien y regarder, de formes individuelles. Si composite ou si vague que soit l'image intérieure de l'imagination ou de la mémoire, elle est toujours un tableau particulier rattaché à un certain point de l'espace et du

temps. Le portrait fabriqué par Galton n'était en définitive qu'un individu imaginaire ajouté à la série des modèles réels.

Il en est tout autrement de l'idée intellectuelle : elle se présente comme étrangère à toute considération de temps et de lieu. Je pense à la couleur, je serai obligé sans doute, pour appuyer ma pensée, d'imaginer une couleur dans un endroit quelconque. Néanmoins, je saurai parfaitement que cette image n'est point le véritable objet de ma pensée ; elle n'est, pour ainsi dire, qu'un spécimen. Je le sais si bien que je puis, si je le veux, changer ce spécimen, tout en conservant la même idée. Tout à l'heure je pensais à la couleur en imaginant du rouge ; j'y penserai tout aussi bien en imaginant du vert.

Il y a donc là un fait tout à fait distinct de la sensation, alors même qu'il réclame l'aide de la sensation. C'est l'intelligence qui apparaît.

Mais l'intelligence, nous le savons par expérience, ne conçoit rien dont elle n'ait trouvé le type dans les choses sensibles. Le sens est son pourvoyeur attitré. Comment donc les données des sens se reproduisent-elles dans l'esprit sous des conditions si différentes? L'abstraction scolastique est destinée à nous l'expliquer.

II

Platon est le premier, à notre connaissance, qui se soit préoccupé de l'origine des idées intellectuelles. Sa solution était fort simple. Il admettait que les types des choses existent quelque part où notre âme les voit, ou bien les a vus et s'en souvient.

Aristote, plus observateur, plus homme du fait, ne pouvait se contenter d'une telle hypothèse. Il montra que les types n'existent que dans les objets où ils sont réalisés. Comment donc notre pensée les dégage-t-elle pour les envisager à part? Le philosophe de Stagire admit dans l'âme une vertu spéciale donnant aux types l'existence intelligible, comme la lumière donne l'existence aux couleurs (1).

1 Ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον φῶς. Περὶ ψυχῆς, l. III, c. v, ed. Firmin-Didot, vol. III, p. 168.

Les scolastiques se sont emparés de cette pensée et l'ont profondément creusée.

La notion de l'objet connu passe, disent-ils, par une suite d'épurations successives. Tout d'abord, l'objet frappe les sens et y imprime sa ressemblance. Cette ressemblance, que les docteurs appelaient espèce sensible, est déjà dégagée de la matière où elle était réalisée ; elle reste toutefois assujettie aux circonstances de temps et de lieu (1). Elle passe ensuite à l'imagination. L'imagination est moins matérielle que le sens externe. L'image sensible existait encore matériellement dans l'organe percepteur ; dans l'imagination, elle est purement intentionnelle (2). Néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, elle reste encore individuelle.

Une dernière épuration est donc nécessaire ; la faculté qui l'accomplit est celle que l'on a nommée intellect agent.

Nous venons de voir Aristote comparer cette faculté à la lumière. Les scolastiques l'appellent également lumière. Elle est vraiment lumière ; elle réalise plus complètement l'idée de lumière que la lumière du soleil. Celle-ci ne nous manifeste que le monde des phénomènes ; la lumière intellectuelle nous manifeste les plus hautes vérités.

Cette lumière, Aristote en avait fait un être distinct et quasi divin, du moins plusieurs commentateurs (3) ont compris ainsi sa pensée. C'était peut-être à ses yeux une influence de l'âme du monde entrant en communion avec le chef-d'œuvre de la nature. Les scolastiques en font une faculté de l'âme, faculté donnée toutefois par l'Être suprême qui nous a créés à son image et à sa ressemblance (4).

Dieu est la lumière éternelle et incréée. Il illumine toutes choses d'un seul regard. Les purs esprits sont, à un moindre degré, lumière. Ils ont en eux les types de toutes les choses

1 « Sensus... accipit formam rei cognitæ, sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. » *Sum. theol.*, Ie, LXXXIV, 2.)

2 « Phantasmata sunt similitudines sensibilium, sed in hoc differunt ab eis quia sunt præter materiam, nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supra dictum est, phantasia autem est motus factus a sensu secundum actum. » (*Comment. de An.* III, 13.

3 Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des commentateurs scolastiques.

4 « Virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum. » *Sum. theol.*, Ie, XII, 2.

créées. L'homme est loin de cette perfection. Il a bien reçu quelque clarté de l'être intelligible ; mais il ne la possède que virtuellement et, comme on disait jadis, en puissance. Il peut voir, mais il ne voit rien de lui-même ; il peut savoir, mais il ne sait rien d'abord. On a comparé son intelligence à une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit. C'est pour la meubler que Dieu lui a donné les sens.

Mais comment faire agir en commun deux facultés si disparates ? Pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'intelligence soit assimilée à l'objet, qu'elle en revête la forme, qu'elle devienne en quelque manière sa ressemblance (1). Est-il possible que le sens agisse aussi intimement sur une faculté très supérieure, que la ressemblance matérielle qu'il possède puisse informer l'immatériel ? L'unité du sujet n'y suffit pas. Souvent même la détermination dont l'intelligence a besoin n'existe pas à proprement parler dans la sensation. Elle est comprise sans doute matériellement dans l'objet du sens (2) ; elle n'est pas sentie.

De là, la nécessité d'un intermédiaire pour opérer la transposition de la donnée sensible à l'intelligence, fonction qui n'est ni une sensation, ni une intuition, mais une opération vitale, naturelle, se produisant indépendamment de notre volonté et sans que nous en ayons une conscience directe, dont tout l'effet est de décalquer pour ainsi dire dans la forme de la sensation les traits utilisables et de les imprimer dans l'intellect.

Tel est le rôle de l'intellect agent.

L'intellect agent ne connaît pas (3) ; il reporte seulement dans la faculté intellectuelle le côté de la sensation qui convient à l'intelligence. On pourrait le comparer à cette force d'analyse qui recueille dans les aliments absorbés la partie utilisable par la vie organique. Jusque-là la donnée n'avait qu'une existence sensible ; l'intellect agent la rend intelligible en acte (4), selon

1. « Virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. » *Sum. theol.*, I^a, XVII, 3.

2. « Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse. » *De An.*, l. III, lec. 13.

3. « Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat. » *C. g.* 2, 76.

4. « Actio ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. » *Ibid.*

l'expression des docteurs, en lui communiquant l'être intelligible qui lui appartient à lui-même (1).

La faculté qui reçoit la donnée transformée est appelée dans l'école intellect possible.

Ce sont deux branches de la même puissance. Toutes deux sont lumière ; toutes deux concourent à manifester la vérité. L'intellect agent y concourt en gravant les types des choses dans l'intellect possible ; celui-ci y concourt en les affirmant.

Sont-ce deux facultés distinctes, ou une seule faculté agissant dans deux conditions différentes ? La première opinion est celle de saint Thomas ; la seconde est soutenue par saint Bonaventure. Au reste, la question paraît ici de peu d'importance. Une seule chose est certaine et suffit, c'est que les deux modes d'action diffèrent essentiellement.

Il est une autre distinction à faire dans l'action même de l'intellect agent. En tant que ce facteur touche l'image venue des sens, on dit qu'il l'illumine, en y mettant en relief, pour ainsi dire, l'élément intelligible (2). En tant qu'il sépare cet élément et l'applique à l'intellect possible, on dit plus particulièrement qu'il abstrait ; deux aspects étroitement liés d'ailleurs et qui ne sont au fond que les effets divers d'une seule et même action.

Un scolastique récent, Tilmann Pesch, S. J., nous paraît avoir bien caractérisé ce double effet de l'intellect agent (3) : « L'intellect agent, dit-il, en raison de sa nature, s'unit intimement à l'image produite dans l'imagination et, par ce rapprochement, formant une seule chose avec elle, la transfigure et s'en sert comme d'un instrument pour sa propre opération (4). »

1 « Tales autem facit eas qualis est ipse, nam omne agens agit simile sibi. » (*Ibid.*)

2 « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. » (*Sum. theol.*, Ie, LXXXV, 1. — « Phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habitia ut ex eis intentiones intelligibiles abstrahantur. » (*Ibid.*

3) « Intellectus agens ex natura suæ indolis sese phantasmati existente in phantasia humana intime adjungit, atque hac sui conjunctione cum eo in unum coalescens, illud quodammodo elevat, simulque elevando tanquam instrumentum intime conjunctum ad operationem suam movet et dirigit. » (*Psych.*, t. III, nº 833.

4 On a demandé d'où vient le mouvement de l'intellect agent, car il n'agit pas toujours. Est-ce l'objet, par lui-même ou par la sensation, qui le met en jeu ?

Toute cette théorie peut paraître subtile et compliquée. Elle n'est au fond que l'exposition rigoureusement logique des faits connus. Les explications vraiment scientifiques ne sont jamais simples. Quand on veut se rendre compte sérieusement des choses, on rencontre des difficultés que le vulgaire ne voit pas. Comment y pourvoir, sinon par des théories en dehors des idées communes? Ajoutons que toutes ces distinctions de facultés n'impliquent pas des entités ajoutées les unes aux autres, mais seulement des qualités, des caractères divers qui manifestent la perfection d'une même entité. Il n'y a qu'une existence proprement dite (1), celle de l'individu qui dans son être et par son être est sensible, est intelligent, etc., bien que la sensibilité et l'intelligence soient des propriétés essentiellement diverses.

III

Quelles sont les données ainsi transportées des sens à l'intelligence? La question est assez simple, prise en gros; elle est très délicate si l'on entre dans le détail.

Il y a des données que l'intelligence n'admet certainement pas : ce sont les circonstances particulières matérielles, c'est-à-dire les circonstances de temps et de lieu. Suivant la doctrine scolastique, ces données répugnent absolument à la nature de l'intelligence. Ce n'est pas, saint Thomas s'en explique bien, que l'intellect ne puisse se représenter un objet singulier. Il se représente très bien son acte propre et l'existence de son sujet qui sont choses singulières. Mais il est impuissant à saisir

Nous répondrons que si l'on veut parler d'une impulsion communiquée, elle n'est pas nécessaire : l'intellect agent n'a besoin que de la vertu active qu'il tient du créateur. Sous l'influence créatrice, partout présente, il est toujours prêt à agir. Τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. Περὶ ψυχῆς, III, v. — *Comparatur ut actus respectu intelligibilium in quantum est quædam virtus immaterialis activa. De An.*, III, 10. Si l'on veut parler de la circonstance déterminante, cette circonstance est l'image de l'imagination. Aussitôt que cette image se présente, l'intellect agent s'attache à en extraire le côté intelligible ; puis l'intellect possible, déterminé par cette opération préalable, devient conforme à l'objet et le perçoit. Il est bon de remarquer ici que la perception d'un objet n'implique pas nécessairement que cet objet agisse lui-même sur la faculté, mais seulement que cette faculté lui soit assimilée.

(1) « Forma accidentalis in hoc a forma substantiali differt quod non dat esse simpliciter, sed esse tale. » *Sum. theol.*, I^a, LXXVI, 4.

directement un objet matériel dans tel lieu ou tel moment déterminé. Pour qu'il pût se représenter une position dans le lieu ou dans le temps, il faudrait qu'il reproduisît en soi l'analogue de cette position, c'est-à-dire qu'il se fît matière. La sensation le peut, elle a un organe corporel ; l'intelligence ne le peut pas.

D'autres choses dans la donnée sensible conviennent au contraire parfaitement à l'intelligence. Saint Thomas cite notamment les rapports mathématiques, les dispositions et les passions (1).

Peut-on y ajouter les qualités sensibles ? On a beaucoup discuté, dans ces derniers temps, sur l'objectivité des qualités sensibles. Il faut reconnaître qu'il y a des raisons très sérieuses contre l'objectivité de la couleur comme telle, du son, etc. Mais tout n'est certainement pas subjectif dans la sensation, comme nous l'avons indiqué ailleurs (2). Il est impossible qu'il n'y ait pas au moins dans la sensation certains caractères proportionnels à l'objet qui la cause, tels la résistance, la multiplicité, le changement, etc. On pourra remarquer que ce sont précisément des caractères de ce genre que cite saint Thomas, comme donnés dans l'abstraction intellectuelle.

Autre question intéressante : La notion d'être doit-elle compter parmi celles qui sont extraites de l'expérience sensible ?

La réponse affirmative et la réponse négative ont toutes deux des inconvénients.

Si la notion d'être est comprise dans la sensation, il faut bien l'attribuer aux animaux. L'animal connaîtrait les êtres comme existants, car l'idée d'être n'est autre chose dans sa signification primitive que l'idée d'exister (3). Dès lors, il aurait implicitement les premiers principes, car ces principes ne sont que des analyses de l'idée d'être. Il pourrait virtuellement s'élever aux universaux ; l'être est la plus universelle des idées, c'est grâce à elle précisément que l'intelligence peut consi-

1) « Tum illa quæ dicuntur per abstractionem, scilicet mathematica, quam naturalia quæ sunt habitus et passiones. » *De An.*, III, lec. 13.

2) *Certitudes de l'expérience*, p. 28.

3) « Esse est actualitas omnis rei vel naturæ. » *Sum. theol.*, I, III, 4.)

dérer la nature spécifique, en dehors de l'étendue à laquelle le sens est rivé. Celui qui a l'idée d'être a en principe la pensée tout entière (1).

Or, nous savons par expérience que l'animal ne pense à aucun degré. S'il pensait, nous pourrions lui communiquer nos idées, comme nous le faisons aux jeunes enfants. Quelques animaux apprennent à parler, mais c'est pour eux une parole vide, qui ne leur sert que d'amusement.

Dira-t-on qu'il connaît les objets comme existants, mais qu'il ne peut se servir de l'idée d'existence faute de pouvoir l'abstraire? On lui attribuerait dans ce cas une connaissance complètement inutile dont il ne pourrait faire aucun usage. Il n'est pas dans les habitudes de la nature de donner aux êtres des propriétés sans emploi.

L'animal n'a pas besoin de savoir s'il y a ou non des êtres. La vue lui présente une image; par son association avec le tact, elle projette cette image au point où se trouve réellement l'objet. L'image lui plaît-elle, il la suit et se satisfait; lui déplaît-elle, il s'éloigne. Sa vie est complète dans son cercle borné. L'attrait et la crainte sont des guides suffisants pour cette vie toute matérielle (2).

L'animal a sans doute la sensation actuelle d'un objet actuel, mais cet objet est-il une pure apparence ou une réalité? Est-il un être distinct ou une simple image dans la conscience? Ces questions, qui préoccupent si vivement certains penseurs contemporains, lui sont absolument étrangères.

Ceux qui tiennent à lui prêter la notion de la réalité objective des choses montrent qu'ils ne savent concevoir d'autre type de connaissance que la connaissance humaine (3).

Pour que l'animal eût la connaissance des êtres en tant qu'êtres, il faudrait que l'objet existant produisît comme exis-

1 *De Benedictis, philosoph. peripat.*, t. IV, l. II, q. 3, c. IV.

2 « Facere affirmationem et negationem est proprium intellectus. Sed sensus facit aliquid simile huic quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste. » *De An.*, III, 12.

3 Voir *Phil. Jahrbuch*, octobre 1902. Étude sur la connaissance animale, par le professeur Horwicz de Prague. On pourrait dire que la connaissance animale est précisément cette pure connaissance sensible décrite par Kant, ne donnant que le phénomène pur qui, séparé de l'entendement, n'est pas encore objet.

tant quelque modification de l'organe, car l'organe ne sent que ce par quoi il est modifié. Il est manifeste qu'une telle action est impossible; l'existence n'a de soi aucune puissance de causalité. Ce n'est ni un sensible propre, n'étant saisi par aucun organe spécial (1), ni un sensible commun marquant l'impression de l'organe d'un caractère particulier (2).

L'existence ne peut être qu'un sensible par accident (3), c'est-à-dire une donnée qui se joint à la perception sensible, mais est saisie par une autre faculté que le sens (4). Or, quelle est cette faculté? S'il s'agit d'une donnée universelle, c'est l'intelligence. L'animal ne l'a pas. S'il s'agit d'une donnée particulière, c'est la cogitative; mais la cogitative est aussi le propre de l'homme, car elle est, de l'aveu du Docteur angélique, toute pénétrée d'intelligence (5).

L'idée d'être, en tant qu'existence de la chose en soi opposée à l'imposition d'une actualité brutale portant vers l'objet désiré, est donc étrangère à la sensation.

Au reste, l'idée d'être peut se rapprocher ici de l'idée de substance, qui n'est guère pour nous que l'idée de l'être fondamental de la chose. Or, saint Thomas déclare formellement que la substance n'est pas un objet de sensation (6) et ne peut être dite sensible que par accident (7).

Faudra-t-il donc admettre que l'idée d'être nous est apportée toute faite par l'intelligence?

Rosmini a soutenu cette thèse. Il avait beaucoup pratiqué saint Thomas. Il avait lu dans les magnifiques expositions du saint Docteur que l'intellect va d'abord à l'être. Mais il ne s'était pas assez dégagé de Descartes et de Kant. Il avait abandonné

1 « Sensibile proprium ita sentitur ab uno sensu quod non potest ab alio sensu sentiri. » *De An.*, II, 13.

2 « Faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. » (*Ibid.*

3 « Quod nullam facit differentiam circa immutationem sensus dicitur sensibile per accidens. » *Ibid.*

4 « Oportet igitur quod per se cognoscatur ab alia aliqua potentia cognoscitiva sentientis. » *Ibid.*

5 « Cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectui in eodem subjecto. » (*Ibid.*

6 « Intellectus est proprie cognoscitivus substantia. » (*De An.*, II, 10.)

7 « Color per se visibilis, substantia vero per accidens. » *Sum. theol.*, P. LXXXVII, 1.

les concepts *a priori* de celui-ci et les idées innées de celui-là. Toutefois, il avait conservé une idée innée, celle d'être.

Dans la belle étude sur Kant, publiée par cette revue même, M. Beurlier a émis des idées analogues. Elles ont été vivement relevées par M. Ricciardelli dans le *Divus Thomas* (1). Sans être aussi sévère que M. Ricciardelli pour les travaux de M. Beurlier, qui nous paraissent renfermer d'excellentes remarques, nous pensons cependant que l'idée d'être ne peut être une idée innée.

Que nous dit l'expérience? Nous n'avons conscience d'aucune idée de l'être soit comme concept, soit comme intuition, avant une perception sensible; et, quand cette perception se produit, nous sentons clairement, non que nous appliquons l'idée d'être à l'objet saisi, mais que nous jugeons que cet objet est parce que nous le voyons être. Dans nos raisonnements, nous appliquons, il est vrai, l'idée d'être à l'idée de l'objet; chacun sait que ce jugement n'est pas une opération primitive; il présuppose une analyse antécédente et se borne à refaire la synthèse des éléments séparés par la réflexion spontanée.

L'intellect n'a d'ailleurs expérimentalement que deux manières d'opérer, ou bien voir, ou bien réfléchir sur ce qu'il a vu. L'idée d'être ne peut donc exister en lui que de deux manières, ou comme objet d'intuition, ou comme concept résultant de l'analyse de connaissances préalablement possédées. Or, l'intuition de l'être tout nu est impossible. Il n'y a pas d'intuition d'un objet inexistant, et l'être imparfait, qui est seul à notre portée, ne peut exister que déterminé. Il faut qu'il soit l'être de quelque chose.

Il faut donc, avant tout, qu'un objet soit donné, qu'une détermination ait été établie dans l'intellect. Nous avons vu que l'intelligence ne se procure ses déterminations que par l'abstraction. L'abstraction est donc le préliminaire indispensable pour atteindre à l'idée d'être.

De plus, il faut considérer que la chose sensible a réellement l'être : sa représentation doit donc inclure l'être. Si le sens n'a

(1) Fasc. 5, 1902, et fasc. 1, 1903. Les observations de M. Ricciardelli sont en général très justes, mais peut-être a-t-il forcé la pensée d'un écrivain qui n'est point habitué aux précisions scolastiques.

pas saisi cette notion au passage, c'est que le sens est une faculté inférieure. L'intellect, qui est bien plus parfait, pénètre plus avant dans la donnée et y saisit beaucoup de choses qui échappent au sens (1). Il ne répugne nullement que l'idée d'être soit contenue dans la donnée sensible et que l'intellect soit seul en état de l'y saisir.

Telle est, croyons-nous, la vérité qui nous paraît éviter tous les inconvénients signalés plus haut. L'intelligence n'apporte point l'idée d'être toute faite; le sens ne la saisit pas; mais l'intelligence a une puissance spéciale (2) d'y atteindre à travers la représentation que les sens lui transmettent; puis elle la considère sous la forme abstraite en la dégageant de l'objet où elle l'a connue.

C'est pourquoi saint Thomas, parlant de l'idée d'être et des idées analogues, remarque qu'elles sont abstraites de la matière intelligible (3), indiquant par là que la matière qui les fournit a un premier fond en relation avec l'intelligence.

L'idée d'être est donc bien une idée abstraite de l'expérience sensible, et cependant elle est un privilège de l'intelligence. En elle est la lumière primitive qui éclaire tout homme venant en ce monde. En elle est la manifestation, réduite à notre faible capacité, de l'être intelligible de Dieu, source de l'être de toutes les créatures. En elle est le fondement des raisons éternelles dans lesquelles nous voyons toutes choses.

IV

L'intelligence connaît donc, à l'aide de l'abstraction, l'existence et les propriétés des corps, ou, suivant l'expression de

(1) « In re apprehensa per sensum multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest. » *Sum. theol.*, Ire, LXXVIII, 4.)

(2) Cette puissance spéciale n'est pas opposée au principe que toute connaissance se fait par assimilation. Elle consiste en ce que l'acte de l'intelligence est par sa nature même être intelligible, ressemblance de l'être réel. Mais cet être intelligible ne se produit qu'en présence de l'être réel et en relation avec cet être réel.

(3) « Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam de materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, actus et alia hujuscemodi. » (*Sum. theol.*, Ire, LXXXV, 1.)

saint Thomas, l'être et la vérité dans les choses matérielles (1). Il semble toutefois, d'après l'enseignement du Docteur angélique, qu'elle pénètre encore plus avant. En effet, tandis que les sens ne saisissent que les caractères extérieurs des êtres, elle atteindrait jusqu'à leur nature spécifique (2).

De là cet aphorisme répandu dans l'école que l'intellect seul connaît l'essence des choses.

En quel sens cet aphorisme est-il vrai, puisque, d'après les principes de la même école, l'intelligence emprunte au sens toutes ses données (3)?

Nous pourrions répondre, comme nous l'avons fait plus haut, que la donnée sensible renferme des indications que le sens ne saisit point; que l'intelligence connaît plus parfaitement que le sens et pénètre plus complètement son objet.

Mais le problème mérite d'être étudié en lui-même.

En fait, connaissons-nous vraiment l'essence des choses, j'entends leur essence substantielle (4)?

Les modernes le nient absolument. Ils ne sont pas seuls de leur avis. De grands docteurs du moyen âge ont avoué que l'essence intime des substances nous est inconnue (5). Saint Thomas paraît en convenir, bien que dans des termes moins absolus. Il reconnaît que souvent ce sont des propriétés accidentelles qui jouent pour nous le rôle de caractères spécifiques (6).

On peut dire que c'est le cas général, car si nous examinons

1 « Ens et verum consideratum in rebus materialibus. » *Sum. theol.*, I, LXXXVII, 3.

2 « Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis. » *De verit.*, X, V.

3 Cette question a été posée l'an dernier par le *Divus Thomas*. Nous avons essayé d'y répondre par une courte note. Le directeur, Mgr Vinati, a bien voulu insérer cette note (année 1902, p. 186) et a cru devoir en même temps signaler quelques difficultés. Nous tâcherons de tenir compte ici de sa bienveillante critique.

4 L'essence substantielle comprend évidemment la matière et la forme. Si, dans la note rappelée plus haut, nous n'avons parlé que de la forme, c'est qu'il s'agissait de connaissance et que la forme seule intéresse la connaissance, la matière n'étant pas cognoscible en elle-même.

5 SUAREZ : *Disp. met.*, disp. 35, sec. 3, n° 3.

6 « Quia tamen formæ substantiales quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni. » *Sum. theol.*, I, LXXVII, 2.

les définitions que l'on peut donner des objets, nous n'en trouvons pas une seule qui n'emploie directement ou indirectement des caractères rangés par la doctrine scolastique elle-même au nombre des accidents.

Aussi saint Thomas se servait-il ordinairement d'un terme beaucoup plus large que celui d'essence. Il disait le plus souvent quiddité. Il enseignait que l'intellect humain a pour objet propre la quiddité des choses matérielles (1). A cette question quelle est cette chose, *quid est,* on peut répondre convenablement, soit en indiquant le caractère substantiel, soit en relevant les accidents propres qui en découlent.

Cependant nous parlons à chaque instant de l'essence des corps ; nous en parlons comme d'une chose parfaitement connue. Qu'entendons-nous par là? En quoi la connaissance de l'essence peut-elle être un privilège de l'intelligence, si son caractère spécial échappe à nos investigations ?

Qu'est-ce que l'essence à proprement parler? Le mot essence marque la nature de la chose actualisée par l'être *id quod est;* l'essence substantielle est la nature de la substance actualisée par l'être proprement dit. L'essence est à l'être comme la puissance est à l'acte (2). L'être est l'actualisation de l'essence comme l'acte est l'actualisation de la puissance. Il n'est pas possible de connaître un acte sans connaître quelque chose de la puissance qu'il actualise. De même, il n'est pas possible de connaître un être sans connaître en quelque manière ce qu'il est. Si cet être ne nous est pas connu dans sa propre nature, il faut du moins en juger par quelque chose qui y supplée.

C'est précisément le cas pour l'être substantiel. Nous ne le connaissons pas dans sa nature propre. Cet être nous apparaît seulement déterminé par certaines propriétés, qui ne sont ni sa nature intime, ni son degré d'être. En effet, le degré d'être est unique ; au contraire, les propriétés que nous considérons sont multiples. Ces propriétés sont d'ailleurs irréductibles l'une à l'autre. L'essence, si elle était connue, devrait expliquer toutes les propriétés de l'objet.

1. « Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens. » (*Sum. theol.*, Ire, LXXXIV, 7.)

2. « In omni creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. » (*Sum. theol.*, Ire, LIV, 3.)

Mais alors, dira-t-on, ce n'est pas l'être substantiel que nous voyons, mais plutôt l'être accidentel. Je dis que c'est bien l'être substantiel. En effet, l'accident n'existe que dans et par la substance. Toute sa réalité vient de celle-ci. L'accident n'a point à proprement parler d'existence propre ; il ne fait qu'imprimer une modification à une existence dont il dépend. Il ne fait pas que la chose soit, mais seulement qu'elle soit telle.

Le sujet seul a l'existence pure et simple. Les propriétés n'existent qu'en lui et par lui (1). Comme le remarquait il y a cinq cents ans Capreolus, contre les raffinements de certains régents d'école, toutes les existences accidentelles attribuées aux propriétés sont fondées sur une existence unique et absolue, celle du sujet (2).

Quand donc nous voyons l'existence d'une chose, encore qu'elle ne soit caractérisée pour nous que par des propriétés secondaires, c'est bien l'existence pure et simple que nous saisissons. Ce n'est point l'existence eu égard à quelque chose, c'est l'existence absolue, complète en elle-même. C'est donc l'existence substantielle. Sans celle-ci d'ailleurs l'existence de l'accident n'est rien, car avant d'être un tel, il faut être.

C'est pourquoi Aristote disait que la première chose connue est la substance (3) ; parce que l'accident nous apparaît tout d'abord comme déterminant l'être même de la chose. Le noumène, pour nous servir d'une expression moderne, est connu dans le phénomène lui-même ; ce qui ne doit pas étonner, car il en est le fond.

Ce n'est que par une analyse postérieure que nous arrivons à distinguer l'accident et l'être substantiel. Mais alors, il s'agit de déterminer celui-ci. Après avoir séparé les accidents de la substance, nous reprenons ceux-ci pour la définir. La substance est de l'être, elle est nécessairement une certaine nature d'être. Faute de connaître à fond cette nature, nous

1 « Actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti. » *Sum. theol.*, I, LXXVII, 6.

2 « Solius suppositi est esse simpliciter in actu... accidentibus autem convenit existere eo modo quo sunt entia scilicet secundum quid... Omnia illa existere fundantur in uno existere simpliciter, quod est suppositi. » *Sent.*, I. III, dist. 6, q. 1.

3 Ἡ οὐσία πρώτον καὶ λόγῳ, καὶ γνώσει, καὶ χρόνῳ, καὶ φύσει. *Met.*, I. VI, 1.

nous adressons aux accidents constants, ceux-ci ne pouvant qu'exprimer incomplètement sans doute, mais exactement, la véritable nature de l'être qu'ils manifestent.

C'est en ce sens que les propriétés font fonction d'essence : elles servent à caractériser l'être substantiel. Et puisque l'intelligence, nous l'avons vu, atteint seule à l'être, elle seule peut considérer les propriétés de cette manière et s'en servir pour représenter la nature du sujet. Si donc elle ne connaît pas, à proprement parler, l'essence substantielle, il est très vrai qu'elle seule a l'idée de l'essence des choses et peut les envisager sous cet aspect.

Les propriétés ainsi employées à définir les êtres ont été appelées souvent essence rationnelle, pour les distinguer de l'essence réelle et inaccessible. Rarement une seule propriété suffit à définir un objet. Il en résulte que l'essence rationnelle est ordinairement complexe, à la différence de l'essence vraie et intime qui est toujours simple (1).

Quand les modernes parlent de l'essence d'une substance, c'est toujours l'essence rationnelle qu'ils entendent désigner.

On peut cependant prendre un autre biais. On peut définir l'essence, l'être intime de la chose en tant qu'il est le fondement des propriétés. Cette définition satisfait mieux certaines personnes. Elle exprime mieux le fond substantiel des êtres. Ce serait toutefois une illusion de croire qu'elle marque plus explicitement leur essence, car l'essence n'est pas proprement l'être, mais le caractère de cet être. Ce caractère n'est indiqué que très indirectement par la relation aux propriétés.

Elle pose d'ailleurs une question insoluble : d'où inférerions-nous cette relation puisque la nature de l'être nous est inconnue ? Cette question, l'essence rationnelle ne la pose pas. Dans la notion de l'essence rationnelle, le lien des propriétés à la substance est évident, puisque les propriétés et la substance nous sont apparues comme subsistant dans le même être. La relation est imposée et n'a rien de mystérieux.

(1) Cette essence vraie est sans doute connue par les esprits purs qui possèdent en eux les types de toutes choses. En ce sens, l'essence qu'ils connaissent est autre que celle que nous connaissons. Nous connaissons les uns et les autres le même être substantiel, mais sous des caractères divers.

Concluons que si l'essence réelle et intime des substances nous échappe, l'intelligence a du moins l'idée de cette essence, qu'elle aspire à la connaître, et qu'elle supplée par la considération des propriétés constantes à l'impuissance de l'atteindre directement. Cela seul suffit pour élever son rôle bien au-dessus de la sensation.

V

Il reste une question très intéressante à élucider. Nous avons vu les données que possède l'intellect. Quel usage fait-il de ces données? S'en sert-il pour connaître directement les choses en elles-mêmes, ou en forme-t-il seulement des concepts qui représentent les objets dans sa pensée?

Beaucoup de philosophes modernes repoussent la première alternative. Ils déclarent que connaître une chose en soi est une impossibilité; l'affirmer est une contradiction (1). Ils se fondent sur ce qu'une faculté spirituelle ne peut s'exercer au dehors de l'esprit. Connaître, disent-ils, est un acte intérieur, et un acte intérieur ne saurait atteindre un objet au dehors. Nous ne connaissons les choses qu'en tant qu'elles sont en nous; nous ne pouvons donc les connaître en tant qu'elles sont hors de nous.

Nous avouons ne point voir cette contradiction. Elle serait fondée s'il s'agissait d'un acte matériel et mécanique. Les corps ont chacun un lieu assigné dans l'espace. Ils ne peuvent exercer une action hors de ce lieu. Le corps qui est à Rome ne peut agir sur le corps qui est à Paris. Les actions de contact leur sont seules permises, du moins les actions directes et immédiates.

C'est une vieille tendance parmi les philosophes de ramener les perceptions à des actions de contact. La philosophie d'Aristote et des scolastiques y est nettement opposée.

Pour une faculté spirituelle, il n'y a ni contact, ni dedans, ni dehors, si ce n'est par métaphore. Il y a des êtres qui

(1) « La notion de perception extérieure est une contradiction dans les termes. » Brunschvicg : *L'Idéalisme contemporain*. Biblioth. du Congrès international de Philosophie.

coexistent, dont l'un n'est pas l'autre. Quelle impossibilité y a-t-il à ce qu'un esprit reçoive une faculté qui le mette en rapport avec un autre être ? Le comment nous échappe, c'est possible : c'est même naturel, car nous ignorons le fond intime des choses. Nous pouvons déclarer notre ignorance, nous ne pouvons accuser une contradiction.

Aussi saint Thomas maintient-il à la fois que l'acte de connaissance est un acte immanent ; c'est-à-dire ne modifiant que son propre être et qu'il nous met en rapport avec d'autres êtres. Ce rapport ne consiste pas à atteindre les êtres connus au sens propre. Là serait évidemment une contradiction. Mais le Docteur angélique caractérise ce rapport par une assimilation vitale (1), que l'on peut considérer, si l'on veut, comme une présence du connu dans le connaissant ou comme une sorte de contact spirituel.

Nous ne voyons pas où serait l'absurdité.

L'objection des criticistes s'opposerait à toute sorte de perception, même à la perception sensible. Il est manifeste, en effet, que l'action des objets sur nos organes peut expliquer une modification de ceux-ci, mais n'explique pas comment cette modification peut avoir la valeur d'une connaissance.

Saint Thomas a bien relevé la confusion cachée dans le dilemme posé par la critique. Il est très vrai, dit-il, que nous ne pouvons connaître l'objet qu'en tant qu'il est en nous quant à la mesure de notre connaissance, parce que nous ne pouvons le connaître que dans la mesure où notre intellect peut s'y assimiler ; mais cela n'empêche pas que nous ne puissions le connaître en tant qu'il est en lui-même quant à sa réalité propre. Autre chose est la détermination, autre chose est la portée de l'acte de connaissance (2).

1 « Requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente *Sum. theol.*, Ia, LXXXVIII, 1.

2 « Cognoscere aliquid sicut cognoscente est potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium sicut importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ, et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente... Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sicut importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. » (*Sum. theol.*, Ia, XIV, 6.

Il est d'autres objections qui touchent spécialement l'intelligence et qui sont mises en avant, même par des partisans de la philosophie traditionnelle. Ce sont celles-là surtout que nous nous proposons d'examiner ici.

Beaucoup de scolastiques pensent en effet que l'intellect ne connaît les objets que par représentation dans le concept ou verbe et non directement en eux-mêmes. Ils n'en concluent pas que notre connaissance est purement subjective; ils pensent qu'il suffit pour garantir son objectivité que l'objet ait été présenté par les sens.

Cette opinion nous paraît remonter au XVIIe siècle. Nous lisons en effet dans Alamani que l'objet de l'intelligence est interne. On pourrait entendre dans le même sens quelques expressions de Goudin (1). Enfin, une des opinions en cours parmi les scolastiques contemporains, au témoignage de Tilmann Pesch, S. J., est que le verbe est le milieu dans lequel nous voyons l'objet, que l'intelligence vise le concept d'abord et par lui l'objet (2).

Cette manière de voir est assez naturelle. Si l'on se fonde, en effet, sur l'observation psychologique seule, l'action de l'intellect n'apparaît distinctement que dans la pensée réfléchie. Or, la pensée réfléchie s'attache aux concepts et non aux choses. Mais si l'on veut creuser plus profondément la nature de notre intelligence, on reconnaîtra, croyons-nous, que cette faculté peut viser directement l'objet.

L'opinion contraire est dangereuse, suivant la remarque du P. Pesch (3). Elle amène à penser que nous ne connaissons les choses que dans des images. Dès lors, la certitude de l'intellect quant à l'existence des êtres n'est plus directe. Or, nous savons que l'intellect peut seul juger de la vérité. Comment

(1) « Objectum vero intellectus est intra intellectum. » (*Al. q. comm.*, l. I^e, q. LIX, a. 1. — « Anima non intelligit objecta nisi in imaginatione repraesentata. » Goudin : *Phys.*, IVe part., q. IV, a. 1. Alamani enseigne la même doctrine dans son commentaire *De An.* q. III, a. 1. Il la fonde sur ce que l'intellect reçoit ses données de l'imagination et non directement de l'objet. Mais l'origine des espèces est indifférente à l'objectivité de la connaissance, comme on peut en juger par la doctrine de saint Thomas sur la connaissance angélique qu'il fonde sur des espèces innées.

(2) Pesch : *Psych.*, n° 760.

(3) Idem : *Ibid.*, n° 770.

pourra-t-il en juger sûrement, s'il ne la connaît point lui-même, s'il s'appuie sur des données venues d'autres facultés incapables de discerner par elles-mêmes les choses réelles d'avec les apparences (1)?

N'y a-t-il pas là une porte ouverte au scepticisme?

Que le concept ait été extrait de la sensation produite par l'impression de l'objet lui-même, ce n'est point une garantie suffisante. On sait que la sensation n'est pas toujours fidèle. Le fait de sensations subjectives était déjà connu des anciens. Les expériences modernes en ont beaucoup multiplié le nombre. La science contemporaine a des doutes, exagérés quelquefois, mais souvent sérieusement fondés, sur la valeur objective de la sensation. C'est sur une faculté ainsi contestée que l'on voudrait faire reposer la certitude de toute science!

Il nous faut une garantie absolue de la vérité. Or, il n'y en a qu'une : c'est que l'intellect constate lui-même que les choses sont et quelles elles sont, qu'il voie dans l'être même les propriétés de l'être et ne soit pas réduit à en croire des témoins discutés.

Ajoutons une autre considération : ou la sensation est capable de constater l'existence des objets, et l'intelligence, faculté supérieure, doit pouvoir au moins autant (2), ou la sensation en est incapable et n'en peut rien dire à l'intelligence. Dans ce dernier cas, il n'y a plus moyen de justifier notre conviction indestructible de l'objectivité de la connaissance, conviction qui est un fait d'expérience psychologique et qu'il ne suffit pas d'écarter en la traitant de naïveté.

La nature de la connaissance est essentiellement de s'étendre à ce qui est hors du sujet connaissant. C'est là ce qui la distingue spécifiquement des opérations matérielles (3). Le sens le fait au moins par la projection des images à distance. L'intellect le fait d'une manière beaucoup plus parfaite en consta-

(1) « Requiritur lumen intellectus agentis per quod discernamus ipsas res a similitudinibus rerum. » (*Sum. theol.*, Ie, LXXXIV, 6.)

(2) « Anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet et adhuc amplius. » *Sum. theol.*, Ie, LXXVI, 3.)

(3) « Actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem... unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. » *Sum. theol.*, Ie, LXXXIV, 2.)

tant l'être des choses et sa distinction de l'être du sujet connaissant.

Aussi le terme *intelligere*, par lequel on désigne habituellement dans l'école l'acte de notre faculté supérieure, était-il regardé par le Docteur angélique comme le synonyme de voir, *intueri* (1).

Saint Thomas affirme en vingt endroits que nous connaissons les choses en elles-mêmes et dans leur propre nature (2), que nous ne connaissons point d'abord l'idée que nous en avons, mais l'être même dans sa réalité hors de nous (3), que l'espèce intelligible n'est pas un miroir dans lequel se réfléchit la nature (4), mais la forme ou le caractère déterminant de l'acte de connaissance (5). Pour former cet acte, il faut deux choses : la faculté et la conformité à l'objet connu, comme, pour atteindre un but, il faut deux choses : le mouvement et la direction vers ce but. Ces choses ne sont que les éléments de l'acte ; elles n'en sont pas le terme. Aussi saint Thomas distingue très expressément la connaissance des choses au moyen de l'espèce intelligible et la connaissance des choses dans une ressemblance qui serait en nous (6). La première connaissance est immédiate et vise la chose *secundum se* (7), la seconde est réfléchie.

Pour le concept ou verbe intelligible, nous en dirons autant que pour l'espèce. Le verbe est un produit de l'intelligence constitué par le fait même de l'acte de connaissance (8). Il est l'accomplissement de cet acte et son couronnement. En ce sens on peut dire du verbe, comme de l'acte même de connaissance, qu'il est ce par quoi on connaît l'objet *medium quo*. Or, ce

1 « Intelligere dicit intueri. » *Comment. Sent.*, l. I, dist. 3, q. IV, a. 1.

2 *Sum. theol.*, I^a, XII, 9.

3 *Sum. theol.*, I^a, LXXXV, 2. Saint Thomas avait contre quelques anciens un argument *ad hominem*. Vous admettez, disait-il, que par la terre qui est dans l'âme, vous connaissez la terre qui est hors de l'âme. A la place de la terre mettez dans l'âme la forme intelligible, il en sera de même.

4 *Sum. theol.*, I^a, LVI, 3.

5 *Ibid.*, I^a, LXXXV, 2.

6 *Ibid.*, I^a, LVI, 3.

7 *Ibid.*, I^a, XII, 9.

8 « Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex ejus notitia procedens. » *Sum. theol.*, I^a, XXVII, 1.

par quoi on connaît l'objet n'empêche point la vision d'être immédiate (1).

Mais souvent l'objet est absent, ou n'existe point en la manière qu'on le considère. Alors le verbe sert de substitut à l'objet ; il est l'image ou le miroir dans lequel l'objet se révèle.

Il importe de bien distinguer ces deux rôles du verbe. C'est pour les avoir confondus que se sont produites des opinions excessives, les unes affirmant, les autres niant que nous connaissions l'objet par le verbe (2).

Un texte que nous avons souvent cité et qui se rencontre dans la question XIV de la *Somme théologique* (3), nous paraît absolument décisif : « Celui qui connaît, dit l'Ange de l'École, ne connaît pas toujours l'objet, quant à l'être qu'il a dans la faculté cognitive. Ainsi, l'œil ne connaît pas la pierre quant à l'être qu'elle a dans l'œil, mais par l'image de la pierre qu'il a en soi, il connaît la pierre quant à l'être qu'elle a hors de l'œil. Et si quelqu'un connaît l'objet quant à l'être qu'il a dans la faculté cognitive, il le connaît néanmoins quant à l'être qu'il a au dehors. Ainsi l'intellect connaît la pierre quant à l'être intelligible qu'elle a en lui, en tant qu'il sait qu'il connaît, et néanmoins il connaît l'être de la pierre dans sa propre nature. »

Il nous semble bien clair que, d'après l'opinion de saint Thomas, l'intellect saisit l'objet dans son existence propre et indépendante. Faudrait-il cependant entendre ici le mot *esse* de l'être d'essence et dire que saint Thomas ne parle que de connaître la nature de la chose. Nous savons que saint Thomas ne distingue pas toujours ces deux acceptions du mot *esse*, essence et existence, avec la précision observée depuis. Mais il nous paraît

1. « Medium quo videtur non tollit immediatam visionem. » *Sum. theol.*, Ia, XII, 5.

2. Voir Pesch : *Psych.*, n° 770.

3. « Non semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quam habet in se cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. » *Sum. theol.*, Ia, XIV, 6.

impossible d'entendre ici le mot *esse* de l'essence. L'Ange de l'École l'applique en effet à la connaissance sensible, à laquelle on n'a jamais attribué de connaître quelque essence. Est-il croyable qu'il ait pris le même mot en deux sens différents dans deux phrases évidemment parallèles? Il s'agit d'ailleurs dans ce passage non d'opposer une essence à une autre, mais le mode d'existence du même objet dans l'esprit à son mode d'existence au dehors.

Nous nous croyons donc fondé à dire que, dans l'opinion de saint Thomas, l'intellect saisit l'objet dans son existence hors de la pensée.

Cette interprétation, au reste, n'est pas nouvelle. Nous la retrouvons chez le cardinal Cajétan. Pourquoi ce grand docteur exigeait-il la présence de l'objet pour la formation de l'acte de connaissance (1)? N'était-ce pas dire que l'objet, dans son existence actuelle, est le terme nécessaire de cet acte? Au reste, l'illustre Dominicain ne faisait que reproduire sous une autre forme l'assertion de saint Thomas, qu'une chose n'est cognoscible qu'autant qu'elle est en acte (2). Être en acte serait inutile, si la connaissance pouvait s'adresser d'abord à quelque chose d'idéal.

Suarez affirme également que la connaissance de l'intellect débute nécessairement par l'appréhension d'entités réelles (3).

Enfin, tout dernièrement, Tilmann Pesch, dans sa *Grande Psychologie*, enseignait que l'intellect aussi bien que le sens connaît immédiatement les choses hors de lui (4). Or, Tilmann Pesch était un défenseur intraitable de l'objectivité de la sensation.

La principale objection à cette manière de voir, celle qui a éloigné le plus grand nombre de docteurs, c'est que l'universel n'existe pas dans les choses comme tel et que l'intelligence ne

1 Comment. sur la *Somme*, Ie, q. LXXXVII, a. 3.

2 « Manifestum est quod intellectus in quantum est cognoscitivus rerum materialium non cognoscit nisi quod est actu. » *Sum. theol.*, Ie, LXXXVII, 1. — « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est actu. » *Ibid.*

3 « Cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus. » *Disp. met.*, disp. 6, sec. 7.

4 « Intellectus et sensus in genere cognitionis conveniunt. Sed sensus, quatenus naturam cognitionis habent, exhibent non affectiones subjectivas, sed immediate res externas... » *Psych.*, n° 770.

connaît que l'universel. Peut-on connaître comme réelle une chose qui n'existe pas ?

Ceux qui font cette objection ne se rendent sans doute pas bien compte du sens de la célèbre controverse des universaux qui agita tout le moyen âge. Il s'agissait moins d'établir comment existent les universaux que de chercher comment la science est possible, s'il n'y a pas de science des particuliers.

La question ne fut résolue que lorsqu'on se mit d'accord pour distinguer deux choses dans l'universel, la nature pure et simple et son caractère d'universalité. La nature est dans la chose ; elle y est telle que nous la voyons ; l'universalité lui vient de la manière dont l'intelligence en prend connaissance. Le mot universel avait reçu par suite deux sens. Il désignait la nature pure en tant qu'elle pouvait être saisie sans les caractères qui, dans la réalité, l'individualisent. Il la désignait à un autre point de vue en tant que l'esprit, en réfléchissant sur elle, reconnaît qu'elle peut s'appliquer à un nombre indéfini de particuliers. Ces distinctions sont parfaitement marquées par saint Thomas (1).

Quelle difficulté peut-il y avoir à ce que l'intelligence connaisse directement la nature absolue ? Cette nature est dans le particulier ; elle y est réellement distincte des principes individuels. L'intelligence peut donc l'y saisir sans saisir les principes individuels, comme la vue saisit la couleur sans saisir la résistance, comme l'odorat saisit l'odeur sans saisir la couleur, comme toute faculté saisit son objet propre sans saisir l'objet d'une autre faculté (2).

Mais, direz-vous, s'il en est ainsi, ce n'est plus l'universel

(1) « Ipsa natura cui accidit intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in particularibus. » *Sum. theol.*, Ie, LXXXV, 2.) — Alio modo (universale potest considerari quantum ad ipsam naturam prout invenitur in particularibus. (*Ibid.*, 3.) Nous n'avons vu nulle part enseignée cette différence essentielle que l'on prétendrait établir entre la nature universelle et la nature dans les particuliers. C'est bien formellement la même nature sous deux modes d'existence différents, le mode d'être actuel et le mode d'être intelligible. C'est le mode d'être intelligible qui confère l'universalité explicite.

(2) Nous voyons citer beaucoup de textes montrant que, d'après saint Thomas, l'intelligence humaine ne connaît point les êtres individuels. Ceci n'est point la question, car il est entendu que la nature n'est point saisie comme individualisée. Être réel et être individuel sont deux, bien qu'inséparables en fait ; on peut donc saisir l'un sans l'autre.

que je saisis, c'est un fait singulier. Comment donc enseigne-t-on que l'intellect ne connaît que l'universel ?

Je réponds que si l'on veut comprendre la doctrine du XIIIe siècle, il faut employer les mots dans le sens où on les employait au XIIIe siècle. Nous venons de voir que les docteurs usaient aussi du mot universel pour désigner la nature pure simplement séparée des principes individuels. Que cette terminologie soit tombée en désuétude, c'est possible ; mais il faut la suivre ou modifier l'expression de la doctrine pour lui rester fidèle. Après tout, nous connaissons des scolastiques qui ne reculent nullement devant le mot singulier (1). Toutefois, nous n'irons pas jusque-là. Le mot singulier a des inconvénients opposés à celui d'universel, tel qu'on l'entend aujourd'hui. Il nous paraît donc préférable de nous en tenir à la terminologie traditionnelle.

Voici, d'ailleurs, un texte où le Docteur angélique répond expressément à la question posée ici : Peut-on connaître les universaux comme quelque chose existant hors de l'âme ? « L'espèce intelligible reçue dans l'intellect possible, dit le saint docteur, se rencontre dans la connaissance comme ce par quoi on connaît, de même que l'image de la couleur dans l'œil n'est pas ce qu'on voit, mais ce par quoi on voit ; ce que l'intelligence connaît est la nature même des choses existant hors de l'âme, de même que les choses existant hors de l'âme sont vues par les yeux du corps. En effet, les arts et les sciences ont été créés pour connaître les choses dans leur propre nature ; et parce que la science ne s'occupe que des universaux, il n'est pas nécessaire que les universaux soient par eux-mêmes subsistants hors de l'âme, comme le voulait Platon. Sans doute, il est nécessaire à la vérité de la connaissance que cette connaissance soit conforme à l'objet ; toutefois, il n'est pas exigé que le mode d'être de l'objet soit le même que le mode d'être de la connaissance. Souvent les choses unies dans la réalité

(1) « Singularia intellectu cognoscimus non solum reflexe per reditionem quamdam, sed etiam priusquam universalia, idque per speciem propriam ipsorum impressam quae ex se repræsentat rem singularem, non quatenus singularis est, sed quatenus naturam illam exhibet cui intellectus abstractione largitur universalitatem. » (Tilm. Pesch : *Psych.*, n° 859.)

sont connues séparément ; ainsi, une même chose est à la fois blanche et douce, et pourtant la vue ne connaît que la blancheur et le goût ne connaît que la douceur. De même, bien que la nature générique et spécifique n'existe nulle part que dans tel et tel individu, l'intellect saisit cette nature générique et spécifique sans saisir les conditions individuelles. C'est là précisément ce qu'on appelle connaître les universaux. Par conséquent, il n'y a aucune contradiction à ce que les universaux ne subsistent point comme tels hors de l'âme, et que l'intelligence, en saisissant les universaux, saisisse des choses qui sont hors de l'âme (1). » Il nous semble que ce texte répond à toutes les difficultés. La comparaison avec la vue montre très bien ce que veut dire le Docteur angélique en parlant de choses saisies hors de l'âme. Saisir l'universel, c'est uniquement saisir dans la chose son caractère spécifique, sans saisir ses caractères individuels. Il n'y faut pas chercher d'autre mystère.

Nous pensons donc qu'à l'aide de l'abstraction scolastique dont il reçoit les déterminations nécessaires, l'intellect connaît directement les universaux, c'est-à-dire la réalité intime des propriétés spécifiques des corps, qu'il les connaît comme choses réelles, ayant l'être vraiment hors de l'âme, qu'il les saisit là où elles sont dans les individus, mais sans saisir leurs caractères individuels. Il ne peut par conséquent distinguer les diverses réalisations d'une même nature, sinon indirectement par la diversité des données qui entrent successivement en lui. Cette connaissance d'une nature réelle, sans distinguer les

(1) « Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur. Neque tamen oportet quod si scientiæ sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentes sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei. Quæ enim conjuncta sunt in re interdum divisim cognoscuntur ; simul enim una res est alba et dulcis, visus tamen cognoscit solam albedinem et gustus solam dulcedinem... Similiter autem licet natura generis et speciei nusquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant quod universalia non subsistant extra animam et quod intellectus intelligens universalia intelligat res quæ sunt extra animam. » C. g. 2, 75.

divers individus qui la possèdent, n'est pas chose tellement exorbitante. Les sens ne nous offrent-ils pas des phénomènes analogues? Ne voyons-nous pas, par exemple, en mer, de l'eau, sans distinguer les limites ou les diverses parties de cette eau? Nous avons un terme pour exprimer ce fait, nous disons : de l'eau, avec l'article partitif. Eh bien! nous dirons de même que l'intelligence saisit de l'être, de l'être de telle nature, qui s'oppose à son propre être, sans pouvoir distinguer par elle-même quels individus le représentent physiquement.

Trouvez-vous cette connaissance bien vague et bien incomplète, nous en convenons parfaitement; mais il faut se souvenir que la connaissance intellectuelle n'est pas la connaissance totale. L'intellect agit toujours d'accord avec les sens. Bien plus, il mêle, pour ainsi dire, son opération avec la leur (1). Nous sommes obligés pour étudier nos facultés de les considérer chacune à part; dans le fait, elles sont aussi intimement unies que l'âme l'est au corps. Il n'y a pas, à vrai dire, des sens qui connaissent certaines choses, un intellect qui en connaît d'autres; il y a un homme connaissant à la fois par les sens et par l'intelligence les objets qui l'entourent (2). Dans cette œuvre commune, les diverses facultés se complètent et se suppléent l'une l'autre. L'une saisit la couleur, l'autre la résistance, l'autre les caractères génériques, etc. Il se forme ainsi une connaissance totale, qui est toujours celle d'un individu, car il n'y a de vraie connaissance que la connaissance des individus (3).

Comte DOMET DE VORGES.

1 « Singularibus se immiscet movente ratione particulari. » (*De Verit.*, x, 5.

2 « Non enim proprie sensus et intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque. » *De Verit.*, II, 6.

3 « Natura cujuscumque materialis rei non potest cognosci complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. » *Sum. theol.*, Ia, LXXXIV, 7.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

SUR

LES SIGNES PHYSIQUES DE L'INTELLIGENCE [1]

PAR

N. VASCHIDE

CHEF DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE DE L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES
Asile de Villejuif.

ET

M. PELLETIER

EXTERNE DES HOPITAUX

(*Travail du Laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Ecole des Hautes-Études.*)

I

« Le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile », avait dit Cabanis au commencement du siècle. Évidemment, c'était là l'expression grossière et simpliste de l'homme qui,

1 Je publie ici, avec mon collaborateur Mlle Pelletier, nos recherches sur les signes physiques de l'intelligence ; je reviendrai sur ce sujet plus tard dans plusieurs mémoires. Il y aura bientôt sept ans depuis que je fréquente et j'expérimente dans les écoles primaires élémentaires ou supérieures de Paris et du département de la Seine ; les recherches anthropologiques ont pris une grande partie de mon temps, et avec un collaborateur je parcourais jadis toutes les écoles des deux sexes depuis l'école primaire élémentaire jusqu'à l'École polytechnique, depuis l'école de Joinville-le-Pont jusqu'à l'École normale supérieure. J'ai mesuré quelques milliers d'élèves, et malheureusement je n'ai pas pu tirer grand'chose de tout mon travail ; des événements trop humains entrèrent en jeu, et tous les documents restèrent des lettres mortes, en tout cas pour moi. Ils contenaient néanmoins toutes les données que les travaux postérieurs issus de la même souche précisèrent plus ou moins bien.

Je donne cette explication pour préciser le but de ce travail, tout pédagogique

ayant conçu une idée nouvelle, veut la faire partager à la foule. On ne sait pas au fond ce que c'est que la pensée, et si l'on voulait la comparer à un autre phénomène, ce serait plutôt avec un mouvement et un progrès qu'elle aurait quelques analogies, et non avec une substance morte. Néanmoins, ce que voulait exprimer le médecin philosophe, à savoir qu'il existe entre les phénomènes psychiques et le cerveau un rapport de causalité, est maintenant un fait certain. Nombre de travaux accomplis par les anatomistes les plus illustres du siècle l'ont démontré. Le cerveau est la condition des phénomènes psychiques : plus ces phénomènes croissent en complexité, plus le cerveau est volumineux. De tous les êtres organisés l'homme est celui dont les phénomènes psychiques sont les plus complexes, c'est aussi celui qui, proportionnellement au développement de son corps, a le cerveau le plus gros.

Mais entre l'homme et les animaux, même les singes anthropoïdes, la distance intellectuelle est grande ; elle l'est bien moins entre les différentes races humaines, et cependant le cerveau de l'Européen est plus volumineux que celui du Nègre et de l'Australien, qui, en moyenne, sont moins intelligents que lui.

D'autre part, le cerveau des hommes distingués qui ont contribué à l'avancement des sciences ou produit des œuvres remarquables en littérature ou en art est supérieur d'environ 100 grammes au poids cérébral des hommes ordinaires.

Mais qu'est en réalité cette intelligence, cette complexité psychique que nous supposons être fonction du poids cérébral ? L'intelligence n'est pas la somme des connaissances, l'instruction ; on a comparé très souvent et avec juste raison un

d'ailleurs et qui ne doit être considéré que le premier chapitre d'une série de recherches sur les signes physiques de l'intelligence.

Dans toutes ces recherches les mesures ont été faites par l'un de nous et indépendamment de la connaissance des élèves, dont la distribution des groupes était faite en dehors de la vue de l'expérimentateur.

Nous laissons de côté un certain nombre de détails concernant particulièrement la technique céphalométrique, et cela pour ne pas embrouiller un problème si délicat par lui-même. Nous n'avons pas voulu réclamer l'appréciation des autres sur notre manière de mesurer, comme certains psychologues tendent à le faire, ayant été convaincu que l'expérimentation est une science qu'on apprend difficilement quand on est maladroit et incapable de conduire à bout une expérience. Une éducation scientifique sérieuse exclut du contrôle des points de départ élémentaires et fondamentaux de l'expérience.

homme qui n'est qu'instruit à un vase rempli de faits, ce qui n'est pas très intellectuel.

Ce qui constitue proprement l'intelligence c'est le pouvoir, non d'acquérir des connaissances, mais de percevoir un rapport entre elles. Plus un individu est capable de percevoir des rapports complexes, plus il est intelligent. Des problèmes très simples arrêtent une intelligence inférieure ; mais pour arrêter des intelligences supérieures il faudra des problèmes très difficiles.

Ce n'est pas la nature des occupations qui classe les individus au point de vue de la complexité psychique ; il ne faudrait pas s'imaginer, par exemple, que les savants soient tous des gens intelligents. Ce pouvoir de percevoir des rapports complexes, des individus de toutes professions le possèdent, seulement la *nature* de ces rapports varie avec les occupations habituelles. Un savant peu intelligent se contentera de décrire les faits qu'il observe, un savant intelligent en trouvera les raisons ; de même un ouvrier d'esprit moyen suivra la voie qu'on lui a montrée, tandis qu'un ouvrier intelligent percevra dans ce qu'il a sous les yeux des rapports nouveaux et apportera des perfectionnements à son travail.

Mais percevoir des rapports plus ou moins complexes ne constitue pas *toute* l'intelligence ; un pouvoir très important doit encore s'y ajouter, c'est celui de la précision. Certaines personnes sont capables de percevoir des rapports complexes ; mais elles les perçoivent vaguement, elles peuvent comprendre des choses difficiles, et elles verront très bien, par exemple, le point faible d'une théorie ; mais elles ne peuvent expliquer par des mots la raison qui leur fait considérer le point comme faible ; encore moins sont-elles capables d'édifier une autre théorie à la place de celle qu'elles considèrent comme mauvaise. Chez d'autres, au contraire, dès qu'un rapport est perçu, ce rapport s'organise dans l'esprit, d'une façon claire et distincte, en images verbales ; ces images, elles les extériorisent volontiers par la parole ou l'écriture, car elles parlent et écrivent facilement. Cette qualité de la conception claire des rapports va d'ordinaire avec la mémoire et aussi souvent avec le tempérament actif. C'est cette deuxième catégorie d'individus que l'on appelle vulgaire-

ment des gens bien doués : ce sont ceux qui réussissent dans la vie parce que, ayant seuls des conceptions claires, ils peuvent les faire partager aux autres. Ce sont des intelligences qui sont, pour ainsi dire, l'expression la plus parfaite de la mentalité d'une foule bien organisée.

L'activité, l'énergie est aussi un facteur très important de la puissance intellectuelle ; il l'est à un tel point que sans lui le pouvoir de percevoir des rapports complexes, fût-il très développé, n'aboutit à peu près à rien.

L'individu qui n'a pas d'énergie, le paresseux, non seulement ne perçoit que des rapports vagues, mais souvent n'en perçoit pas du tout. Dans les moments de paresse intellectuelle, si intelligent soit-on, on est absolument semblable, superficiellement certes, aux imbéciles. On perçoit bien les faits, mais les rapports les plus importants, les plus visibles, échappent complètement. Seulement la différence qu'il y a entre un homme qui manque d'énergie et un homme d'intelligence médiocre, c'est qu'en faisant effort le premier est capable de comprendre ce que le second ne comprendra jamais, quelque peine qu'il se donne.

Toutes ces qualités intellectuelles, pouvoirs de complexité, de précision, énergie psychique, paraissent être, pour une grande part, au moins, innées, et ce qui le prouve c'est que des hommes peuvent ne jamais dépasser la médiocrité malgré l'éducation la plus soignée et le milieu le plus favorable. Cependant la part de l'éducation est très grande aussi, et la complexité, la précision et l'énergie peuvent s'accroître beaucoup par l'exercice. Un homme d'intelligence un peu au-dessous de la moyenne aura, s'il naît dans un milieu inculte, une vie psychique à peu près nulle. Devant gagner sa vie par un travail monotone, pénible et occupant presque tout son temps, son esprit tournera sans cesse dans un petit cercle d'idées vagues et toujours les mêmes ; et quand il voudra s'exprimer, les mots viendront mal au secours de sa pensée flottante et il recommencera son histoire à plusieurs reprises, répétant les mêmes expressions, parce qu'il n'est jamais sûr d'avoir dit tout ce qu'il avait à dire.

Si le même homme était né dans un milieu cultivé, il n'aurait peut-être pas été brillant ; mais, stimulé sans cesse par

les autres, le milieu et les circonstances, il aurait fini par mener à bien des études assez élevées, son cercle de connaissances d'étendue assez large ; il aurait pu même travailler utilement dans une science par exemple et trouver quelque fait nouveau. Car il arrive souvent que des gens qui nous semblent de loin distingués parce qu'ils ont à leur actif quelques recherches ou un passé quelconque, se trouvent paraître d'esprit très ordinaire lorsque nous les connaissons.

Les qualités psychiques que nous venons d'énumérer et dont la réunion chez un individu fait que nous le proclamons supérieur, ne sont d'ordre ni temporel ni spatial, leur mesure directe est donc impossible. Comment dire d'un tel homme qu'il a, par exemple, une complexité psychique double, triple, etc., de tel autre ? Les sensations peuvent cependant être quantifiées indirectement, parce que leur cause, l'excitation, est d'ordre spatial ou temporel ; si on ne peut mesurer une sensation d'odeur en elle-même et par elle-même, le corps odorant, lui, peut être mesuré, et en faisant varier sa quantité on pourra déterminer des sensations d'une intensité différente que l'on pourra ordonner ensuite.

L'activité et la précision psychique n'étant en relation immédiate et évidente avec aucun phénomène d'ordre physique connu, jusqu'à présent au moins, leur mesure directe ou indirecte est difficile sinon impossible. Tout ce qu'on peut avoir, c'est une appréciation plus ou moins précise ; nous disons que tel est plus actif, plus précis que tel autre. Pour la complexité, il serait peut-être possible d'avoir une série de rapports de complexité graduée, que l'on pourrait proposer aux gens dont on veut connaître le degré d'intelligence. Mais une telle échelle de rapports comparable aux échelles de dureté des minéralogistes est très difficile à dresser, et, de plus, il ne faudra jamais oublier que forcément elle sera toujours arbitraire ; car l'appréciation d'une difficulté est une chose extrêmement complexe et par conséquent très variable avec les individus, et cela faute de critériums plus précis. Un rapport A, qui semblera à un individu plus facile qu'un rapport B, semblera plus difficile à un autre.

Ne pouvant mesurer que les sensations et les excitants, ne

pouvant mesurer l'intelligence en elle-même, ne pourrait-on pas mesurer les phénomènes spatiaux qui lui correspondent, c'est-à-dire les modifications d'ordre corporel qui varient avec elle? C'est ce que nous avons tenté de faire dans ce travail.

II

A première vue, il pourrait sembler que notre projet renferme un cercle vicieux. Puisqu'en effet on ne peut pas mesurer l'intelligence, sur quoi se base-t-on pour dire que le cerveau augmente avec elle et pour prendre celui-ci comme critérium?

Il est vrai, mais, en science, lorsqu'on ne peut avoir de données précises, il faut se contenter de données vagues intuitives et travailler sur elles, autrement on ne ferait rien, et la science n'avancerait jamais. Or, ces données vagues nous les avons ; lorsque nous connaissons bien des individus, nous pouvons dire s'ils sont intelligents ou sots d'une façon approximative; quant aux savants et aux lettrés, nous avons quelque chose d'eux-mêmes, leurs œuvres, pour les juger. Ce que nous avons dit plus haut des diverses qualités qui concourent à former l'intelligence nous montre que les œuvres peuvent être très inférieures ou très supérieures à leurs auteurs, qu'un homme capable de comprendre des choses difficiles, mais incapable de les préciser ou manquant d'énergie, peut très bien faire des œuvres médiocres, tandis qu'un homme de complexité psychique moindre, mais capable de précision et d'activité, peut faire des œuvres remarquables. Mais dans une moyenne un certain nombre de ces causes d'erreur disparaissent, et l'on peut dire que si tous les gens intelligents ne produisent pas d'œuvres remarquables, les gens qui produisent des œuvres remarquables sont en moyenne plus intelligents que les autres.

Il y a donc des gens intelligents, et on a observé qu'ils avaient le cerveau et la tête par conséquent plus grosse; on pourra donc jusqu'à un certain point mesurer l'intelligence en mesurant la tête.

Mais, pour émettre une telle loi même avec quelques restrictions, il fallait serrer la question de plus près. Jusqu'ici les comparaisons cérébrales et intellectuelles avaient porté sur un

petit nombre d'individus, et, de plus, on avait choisi des distances intellectuelles très grandes, hommes distingués, individus quelconques. La loi qui était vraie lorsque l'on comparait les grands savants aux gens quelconques pourrait-elle être appliquée encore, et le sentiment que l'on a de la différence intellectuelle de deux personnes ordinaires pourrait-il correspondre à une différence céphalique, c'est ce dont nous avons cherché à nous rendre compte. Nous avons cherché si certains caractères corporels ne pourraient pas correspondre à cette appréciation que nous donnons de l'intelligence et de l'inintelligence de quelqu'un ; de telle sorte qu'ensuite on puisse se servir de ce caractère corporel pour diagnostiquer a *priori* l'intelligence ou l'inintelligence.

Il va sans dire que ces recherches ne sont qu'un commencement, et nous n'avons pas la prétention de déclarer catégoriquement tel individu supérieur et tel autre inférieur, parce que l'un aura une grosse tête et l'autre une petite ; car la vérité que nous pouvons trouver dans cet ordre ne peut jamais être qu'une vérité de moyenne. La grosseur de la tête est fonction du développement psychique, mais elle est aussi fonction de bien d'autres phénomènes d'ordre tout anatomique ; on ne peut donc voir, dans l'état actuel de la science, sur un individu de volume céphalique donné, la part qu'a prise à ce volume l'intelligence et la part respective des autres facteurs. Dans la moyenne il en est autrement, car tous les facteurs étrangers en se compensant disparaissent, et seul celui que l'on étudie subsiste, puisqu'au début des recherches on a séparé des individus qui le possédaient de ceux qui ne le possédaient pas.

Ainsi, lorsque l'on aura devant les yeux un individu à grosse tête, on pensera qu'il a des chances d'être intelligent, puisqu'en moyenne les individus intelligents ont la tête grosse. Cependant ce ne sera qu'une probabilité très peu forte. Mais supposons que, au lieu de ne posséder ainsi qu'un seul signe physique, nous en ayons un certain nombre. Chacun des caractères en question ne sera vrai qu'en moyenne ; mais si tous les caractères correspondant à un développement psychique supérieur se rencontrent chez un individu donné, il y aura bien des chances pour que cet individu possède ce développement psy-

chique supérieur. Il arrivera ici ce qui arrive en anthropométrie : si un individu avait, par exemple, $0^m,65$ comme longueur de bras, on ne pourra pas dire que telle personne que l'on a devant soi est X parce qu'elle a un bras de même longueur, car cette mesure, bien d'autres personnes encore la possèdent, mais si l'individu en question a toutes ses mesures corporelles égales à celles de X, la probabilité sera si forte qu'on n'hésitera pas à l'identifier à lui.

A première vue, l'utilité de telles recherches peut sembler contestable. A supposer que l'on ait ainsi un certain nombre de signes qui permettent de diagnostiquer chez un individu la supériorité ou l'infériorité intellectuelle, à quoi cela pourrait-il bien servir! Ne ferait-on pas, en dévoilant aux gens leur diagnostic psychique, qu'exciter la vanité des uns et le découragement des autres? Qui oserait aller révéler à quelqu'un son manque d'intelligence? Quand on a un ascendant quelconque sur une personne, on peut l'admonester pour sa paresse, sa négligence, parce que tout cela est réparable dans une certaine mesure, et que la gronderie sera un stimulant de l'effort : mais à quoi sert-il de lui dire qu'en naissant elle a apporté une infériorité psychique irrémédiable, à rien que de mauvais : car avant de le savoir, en faisant effort, elle pourrait encore avoir un certain résultat, tandis que si elle connaît sa tare, la certitude de son infériorité l'annihilera complètement.

Cependant nous ne laissons pas de croire que l'utilité de nos recherches soit réelle; car si on ne peut révéler aux gens leur diagnostic psychique, ce diagnostic connu de nous peut diriger notre manière de nous conduire avec eux. Ne voit-on pas déjà le grand service que le pouvoir de diagnostiquer l'intelligence rendrait à la pédagogie, par exemple?

Jusqu'ici dans l'enseignement, et cela depuis l'école primaire jusqu'à la Faculté, l'intelligence est très peu prise en considération, et c'est ce qui fait que les choses que l'on enseigne profitent si peu à l'élève et qu'il se conduit dans la vie à peu près comme si on ne les lui avait jamais enseignées. Nous n'en conclurons pas, comme une nouvelle école pédagogique, que ce qu'on enseigne est inutile et qu'il faut dès l'âge le plus tendre un métier aux enfants, car ce serait l'abêtissement général. Qui

nierait l'utilité de la connaissance de l'histoire pour comprendre la politique, cette histoire contemporaine ? Seulement il ne faudrait pas que cette histoire soit une suite de noms, de dates et d'anecdotes plus ou moins authentiques que l'enfant et l'adolescent répètent comme des perroquets sans les comprendre, amusés seulement par les récits de bataille. Ce qu'il faudrait, c'est montrer ce que sont les mœurs, les idées, les institutions des peuples dont on lui parle, faire découler les faits historiques de leurs causes, et représenter les conducteurs de peuples, non comme des anges ou des diables à l'occasion, mais tels qu'ils sont, des hommes luttant pour conserver leur pouvoir, tantôt bons, tantôt méchants, ou plutôt toujours l'un et l'autre et dirigés à la fois par leurs idées philosophiques et morales et leurs intérêts matériels.

Si l'histoire était comprise et non apprise, c'est l'intelligence qu'elle élargirait, car toutes les idées générales y sont renfermées, facteurs qu'elles sont des faits historiques ; et il n'arriverait pas, ce qui a lieu dans la presque généralité des cas, qu'un jeune homme ayant passé dix ans dans un lycée et sorti bachelier raisonne en politique d'une façon aussi simpliste que son concierge qui sait à peine lire.

Évidemment, nous ne pensons pas qu'il n'y ait que l'histoire qui, bien enseignée, élargisse l'intelligence : les mathématiques, la géographie, etc., y concourraient aussi, et dans une large mesure, si dans leur enseignement on tenait moins compte de la mémoire et plus de l'intelligence. Mais y insister serait sortir de notre sujet, qui est un travail de psycho-physiologie et non de pédagogie.

Le psittacisme qui règne dans l'enseignement primaire domine aussi dans une large mesure l'enseignement supérieur. Les examens et les concours font une place énorme à la mémoire, au travail, et une très petite à l'intelligence. Comment qualifier au point de vue intellectuel ces concours de médecine où, depuis l'internat presque et y compris l'agrégation, l'épreuve consiste à développer en un temps donné l'une quelconque des 200 ou 300 questions possibles que d'avance on a apprises par cœur? Des hommes d'âge mûr, des savants déjà et qui devraient laisser les livres et faire avancer la science par

des recherches originales, doivent, s'ils veulent être professeurs, apprendre des questions par cœur et les réciter comme des écoliers (1).

Si notre travail réussissait seulement à appeler l'attention sur l'intelligence, il aurait rendu un réel service. Mais si la connaissance des signes de l'intelligence faisait plus de progrès et que l'on pût chez les enfants diagnostiquer presque à coup sûr la supériorité intellectuelle, on pourrait donner plus de soin à ceux qui la posséderaient, afin de préparer des hommes capables de faire faire des progrès aux diverses branches de la connaissance. Nous ne voulons pas insinuer par là qu'il faille négliger les moins intelligents. L'esquisse que nous avons tracée au commencement de cette étude de l'homme médiocre, fils d'ouvrier, comparé à l'homme médiocre, fils de professeur, nous montre que l'éducation peut donner de très beaux résultats, et ne serait-il pas désirable à la fois pour le bien-être de l'individu et pour l'utilité générale que tous les individus inférieurs à la moyenne atteignent le développement intellectuel auquel ils ne peuvent parvenir aujourd'hui que s'ils ont pour père un homme distingué?

Il ne faut donc négliger personne, mais s'il était possible de reconnaître dès l'enfance, au moyen de signes physiques spéciaux, les intelligences supérieures, on pourrait pousser plus loin leur éducation, les préparer plus spécialement à la haute culture, afin que, devenus adultes, ils soient une élite intellectuelle capable de promouvoir la société dans toutes les branches de son activité.

Nous n'exagérerions rien, en disant qu'aujourd'hui il en est tout autrement et que bien souvent ce sont des qualités qui n'ont rien à voir avec l'intelligence qui mènent aux hauts grades scientifiques. Un savant arrivé pousse et fait arriver son fils, même s'il est intellectuellement inférieur, et cela en vertu d'un préjugé que ce savant partage avec la généralité des hommes et par lequel il pense que son fils est un peu lui-même et qu'en le faisant parvenir aux honneurs c'est lui-même qu'il honore.

(1) « Il menait mon intelligence de façon à lui faire toujours prendre les devants », disait Stuart Mill de son père. Ne devrait-on pas faire de cette phrase l'idée directrice de toute la pédagogie?

Les résultats en sont plutôt négatifs. D'abord, le jeune homme en question est malheureux, car toute cette haute culture à laquelle on l'a soumis depuis l'enfance l'a fatigué et ennuyé. Plus tard, il lui faut faire des cours, passer son temps dans des laboratoires, alors qu'il aimerait beaucoup mieux chasser, pêcher, se promener, et surtout avoir un autre métier. Aussi travaille-t-il le moins possible, il ne fait pas non plus travailler les autres parce que, pour diriger des élèves, il faut une énergie qu'il n'a pas ; et la salle de cours devient trop grande pour les quelques vieillards qui viennent dormir, saisissant çà et là une phrase devenue monotone et vingt fois redite. La poussière couvre les appareils et les bocaux des salles de laboratoire où seul le garçon se promène mélancoliquement.

Il y a tout ce qu'il faut pour travailler : de l'air, de la lumière, de la chaleur, des livres et des instruments perfectionnés, mais tout cela c'est de la matière ; le souffle qui donnerait la vie, l'esprit sagace et actif d'un maître éminent manque, car à la tête du laboratoire il y a un nom bruyant, mais il n'y a qu'un nom médiocrement supérieur.

Si l'on arrive un jour à comprendre cette vérité si simple qu'il faut diriger les intelligences supérieures vers les modes d'activité difficiles et les intelligences inférieures vers les travaux plus faciles, le bonheur et le progrès de l'ensemble seraient augmentés, car le même effort qui est pénible à l'homme ordinaire, est aisé et même agréable à l'homme supérieur convenablement dressé. Cependant, que l'on ne conclue pas de tout ceci que nous désirerions voir la société faire un triage des enfants selon certains caractères physiques et les marquer d'avance, et pour toute leur vie, dans une occupation déterminée selon des aptitudes supposées ; car il y aurait là un véritable danger. Quelles que soient les erreurs dont elle est susceptible, la liberté individuelle est encore la meilleure des choses, et l'individu est meilleur juge de la façon dont il doit s'orienter dans la vie que qui que ce soit, même toute la société. Toutes les branches de l'activité humaine doivent donc être accessibles à tous, aux risques et périls de chacun. Ce que nous souhaitons, c'est une direction de l'enfance, un enseignement poussé plus ou moins loin selon le degré d'intelligence et un dressage

sévère des intelligences supérieures à l'effort intellectuel. Plus tard, à l'entrée des carrières scientifiques, des épreuves s'adresseront au travail sans doute, mais, avant tout, à la capacité intellectuelle. Tout cela n'implique pas qu'il faille fermer une carrière à quelqu'un. Si un individu, qui durant son enfance a été considéré comme inférieur, désire occuper une situation scientifique et prouve qu'il en est capable, on devra sans hésitation la lui donner (1).

III

C'est Parchappe (2) qui le premier, en 1836, fit une comparaison méthodique des hommes distingués et des hommes ordinaires, au point de vue du développement céphalique. Il mesura comparativement dix hommes de lettres ou de science, et dix hommes de travaux manuels, le diamètre antéro-postérieur maximum, le diamètre transverse, et diverses circonférences prises avec le ruban métrique. Il fit la somme de toutes ces mesures, et le résultat fut supérieur chez les intellectuels.

Gall et Spurzheim pensaient eux aussi que l'intelligence est en raison directe de la grosseur de la tête. Cette idée était le résultat de comparaisons qu'ils avaient faites entre les idiots et les imbéciles d'une part, et les hommes ordinaires d'autre part. Ils avaient trouvé que les têtes des idiots et des imbéciles étaient plus petites que celles des gens d'esprit normal.

Hanté par cette idée de corrélation entre l'intelligence et le volume du cerveau et par conséquent de la tête, Broca (3)

1. On pourra penser que tout ceci est bien théorique. Comment, par quel moyen, en effet, réaliser l'idéal que nous traçons, quelles garanties aura-t-on de la justice des personnes qui classeront les enfants? Comment les empêcher de se laisser entraîner par les passions égoïstes, le peu d'intelligence, le favoritisme, etc.? Rechercher tout cela nous entraînerait trop loin, car ici notre but n'est pas de montrer quelle serait la meilleure pédagogie ; mais de faire entrevoir quelles conséquences pédagogiques et sociologiques pourrait avoir la connaissance des signes physiques de l'intelligence.

2. Parchappe : *Recherches sur l'encéphale*, t. I, 1836.

3. Broca : *De l'influence de l'éducation sur le volume et la forme de la tête*. In *Œuvres*. Ed. Reinwald.

voulut savoir si l'intelligence acquise, l'éducation, influent sur le volume céphalique. Il mesura donc comparativement dix-huit internes et externes des hôpitaux et vingt infirmiers attachés à ces mêmes établissements. Il trouva que tous les diamètres céphaliques étaient plus grands chez les internes ; de plus, ayant mesuré comparativement la circonférence horizontale antérieure de la tête et la circonférence horizontale postérieure, il vit que le rapport de la première à la seconde était plus grand chez les internes ; c'est-à-dire que ceux-ci avaient les parties antérieures de la tête, la région frontale plus développée par rapport à la région occipitale que les infirmiers. Ce dernier résultat confirma Broca dans l'idée que dans le lobe frontal devaient se passer les processus intellectuels les plus élevés.

Ainsi donc, selon Broca, le cerveau serait fonction non seulement de l'intelligence potentielle, mais encore de l'intelligence acquise, de celle qui est le produit de l'éducation et de l'exercice, et en faisant travailler son esprit on augmenterait le volume de son cerveau. A notre sens, c'est là un fait trop grand, et, pour affirmer avec certitude qu'il en est ainsi, il faudrait une physiologie plus avancée et des données beaucoup plus précises que celles que peut fournir la simple mensuration de la tête.

Lacassagne et Cliquet (*Influence du travail intellectuel sur le volume et la forme de la tête,* 1878) se placèrent au même point de vue que Broca et comparèrent non des gens d'intelligence potentielle différente, mais simplement des individus d'inégale culture. Pensant que le travail de Broca avait été effectué sur un nombre trop petit d'individus, ils résolurent de vérifier sur une plus grande échelle les idées de l'illustre anthropologiste.

Leurs recherches portèrent :

1° Sur 190 docteurs en médecine ;

2° 139 soldats d'instruction primaire ;

3° 72 soldats ne sachant pas lire ;

4° 91 détenus.

En sériant d'après l'ordre de décroissance les résultats obtenus, les catégories sur lesquelles l'étude a porté se rangent dans l'ordre suivant :

1° Docteurs ;
2° Soldats lettrés ;
3° Soldats illettrés ;
4° Détenus.

Ce sont donc les docteurs en médecine qui ont la tête la plus grosse. De plus, et comme l'avait fait aussi Broca, ils comparèrent les régions frontales de la tête aux régions occipitales et trouvèrent que les premières étaient plus développées par rapport aux secondes chez les docteurs. Ce sont les soldats illettrés qui ont la région occipitale la plus développée par rapport à la région frontale.

Le Bon *Recherches anatomiques mathématiques sur les lois de variation du volume du cerveau*, 1888, *Revue d'Anthropologie*) mesura non la tête, mais l'ouverture des chapeaux dans diverses classes sociales : 50 savants, 1,000 bourgeois, un certain nombre de nobles et enfin des domestiques. Le classement effectué suivant la longueur de la circonférence du chapeau fut le suivant :

1° Les savants ;
2° Les bourgeois ;
3° Les nobles ;
4° Les domestiques.

Ici encore ce sont donc les savants qui coiffent les plus grands chapeaux et par conséquent ont la plus grosse tête.

Galton et Venn (*Nature*, 1888-1890) prirent comme critérium non les résultats supposés de l'intelligence : éducation, classe sociale, etc., comme l'avaient fait leurs devanciers ; mais l'intelligence elle-même. Leurs recherches portèrent donc sur des jeunes gens appartenant à un même milieu social, étudiants de l'université de Cambridge. Ils divisèrent donc leurs sujets en deux catégories : les plus intelligents d'une part et les moins intelligents d'autre part. Ils mesurèrent les diamètres, longitudinal, transversal et vertical de la tête et firent le produit de ces trois diamètres. C'est ce produit qu'ils comparèrent dans leurs deux classes. L'avantage est aux étudiants les plus intelligents ; ce sont eux qui ont la tête la plus grosse.

Otto Ammon (*Die naturliche auslese beim Menschen*, Iéna, 1895) compare au point de vue des dimensions de la tête les catégories suivantes d'individus :

1° Membres d'une société savante ;
2° Élèves du gymnase ;
3° Militaires.

Il trouva que les membres d'une société savante avaient de beaucoup la tête la plus grosse ; puis venaient les élèves du gymnase et enfin les militaires.

Vitale Vitali (*L'Anthropologie et la Pédagogie*, Turin, 1896-1898) effectua ses recherches sur des enfants ; il mesura la circonférence de la tête chez des enfants intelligents et chez d'autres inintelligents de différents âges. Ses résultats ne sont pas très positifs ; néanmoins chez des enfants de onze à quatorze ans il trouva la circonférence de la tête plus grande chez les plus intelligents (1).

Ainsi donc tous les auteurs qui se sont occupés des rapports de l'intelligence et de la grosseur de la tête ont trouvé que celle-ci était en raison directe de celle-là, soit que l'on considère l'intelligence potentielle, celle qui est indépendante des circonstances extérieures, soit qu'au contraire on s'adresse aux différents degrés d'instruction et à la catégorie sociale.

Néanmoins, nous avons pensé que des recherches dans le même sens pourraient encore avoir quelque intérêt, et cela pour plusieurs raisons. On remarquera d'abord que tous les auteurs qui nous ont précédés, sauf Galton et Venn, ont fait porter leurs recherches non sur des individus d'intelligence différente, mais bien de classe sociale différente : savants et militaires, internes et infirmiers. Certes, ces comparaisons avaient un intérêt très grand ; car elles montraient la puissante action du milieu social, modifiant chez l'individu non seulement les habitudes des sentiments et des idées, mais l'intelligence elle-même et jusqu'à son *substratum* anatomique, *substratum* qui *a priori* aurait pu être supposé d'une stabilité beaucoup plus grande.

Cependant, quel que soit le pouvoir du milieu social, il n'en est pas moins vrai que le facteur potentiel de l'intelligence est prépondérant.

L'éducation, les habitudes de travail peuvent former des

1 Voir pour l'historique complet l'article de BINET et VASCHIDE, sur la *Céphalométrie*. In *Année psychologique*, V^e année.

hommes capables de production remarquable dans leur spécialité ; mais faire surgir avec n'importe quel terrain cérébral ces intelligences d'élite qui font les grandes découvertes, est, semble-t-il, hors de son pouvoir. Cette faculté transcendante, l'individu l'apporte, semble-t-il, en naissant ; elle est inhérente à sa personnalité et souvent elle surgit en dépit des circonstances des moins favorables ; car lorsqu'elle est secondée par une puissante énergie, elle va elle-même à la recherche de ces circonstances, elle les trouve et en profite. Ce n'est pas que la société actuelle, peu soucieuse de l'intelligence, ne broie en germe nombre de génies dont une société meilleure aurait permis l'éclosion ; mais aussi, d'autre part, bien des intelligences d'élite sont arrivées à la célébrité et à la gloire en dépit d'un milieu social des plus contraires.

Ainsi, comme l'avaient fait Galton et Venn, nous avons fait porter nos recherches sur des individus (des enfants) appartenant à un milieu social sensiblement identique (élèves des écoles primaires), et notre critérium était non l'instruction et l'éducation, mais l'intelligence potentielle.

IV

Un certain nombre de critiques pourraient être adressées à notre méthode. D'abord on pourrait nous objecter que ce qui est en raison directe de la complexité psychique c'est le cerveau et non pas la tête, et que le développement du squelette et des parties molles de la tête ne peut avoir avec l'intelligence que des rapports très lointains, si tant est qu'elle en ait. Une telle objection a très peu de valeur. D'une part, comme M. Manouvrier l'a montré, si le cerveau croît comme l'intelligence, il est aussi fonction de nombre de facteurs différents d'elle et qui par cela même rendent très difficile l'évaluation de la part que seule cette intelligence prend à son développement. Sans parler des relations du cerveau avec l'état physiologique du corps, taille, force musculaire, etc., l'état pathologique influe aussi et dans une très grande mesure. Un individu de grand développement cérébral ne présentera, lorsqu'on fera son au-

topsie, qu'un cerveau petit s'il est mort d'une maladie à évolution lente. Au contraire, un individu qui a succombé à une hémorragie cérébrale pourra présenter un cerveau lourd quoique cet organe ne dépassât point la moyenne durant sa vie. L'âge aussi intervient, et pour une grande part, dans le développement du cerveau. Si un homme meurt vieux, son cerveau sera petit, quelque volumineux qu'il ait été dans l'âge mûr. On le voit, les causes d'erreur sont très nombreuses, et les isoler toutes, pour considérer seulement la part du facteur que l'on a en vue, est très difficile.

Mais si le poids du cerveau est instable et varie ainsi sous des influences nombreuses et diverses, il y a quelque chose qui reste fixe, c'est son enveloppe, la boîte crânienne.

Il faut d'abord bien comprendre que le cerveau n'est pas contenu dans le crâne comme un objet quelconque dans une boîte ; car c'est une cause extérieure qui a placé l'un dans l'autre, contenant et contenu n'ayant entre eux aucun rapport. Au contraire, le cerveau et la cavité crânienne sont entre eux dans des rapports étroits de causalité ; c'est le cerveau qui, pour ainsi dire, s'est fabriqué son enveloppe, et il l'a fabriquée pour sa taille. Comme tout l'axe nerveux, le cerveau résulte d'une invagination du feuillet ectodermique, et la boîte crânienne n'est que la cuticule recouvrante qui s'est ossifiée. Seule, la base du crâne est cartilagineuse, la presque totalité de la voûte est formée d'os de membrane. En se développant, le cerveau dilate la cuticule qui l'enveloppe et il ne la dilate qu'autant qu'il se développe. D'autre part, comme cette cuticule n'est pas élastique, elle est capable d'être distendue, mais ne peut revenir sur elle-même, si son contenu s'amoindrit ; on se rend donc compte que la boîte crânienne mesurée lorsque sa croissance est terminée représente le plus grand développement cérébral. En d'autres termes, la boîte crânienne est au cerveau ce qu'un thermomètre maxima est à la température dans laquelle il est plongé. Le point culminant où le cerveau n'est resté qu'un instant, le crâne le fixe pour toujours. (Fig. 1.)

Ainsi la mesure du crâne, loin de fournir des renseignements moins précis que la pesée directe du cerveau, représente, au contraire, le moyen d'investigation le plus certain. Quant aux

parties molles qui entrent aussi en ligne de compte lorsqu'on opère sur des vivants, elles constituent un facteur qui ne varie chez les individus que dans des limites assez étroites, la cause d'erreur qu'elles apportent peut donc être négligée.

La seule objection que l'on pourrait nous faire dans cet ordre, c'est que la mesure qui rendrait compte d'une façon adéquate

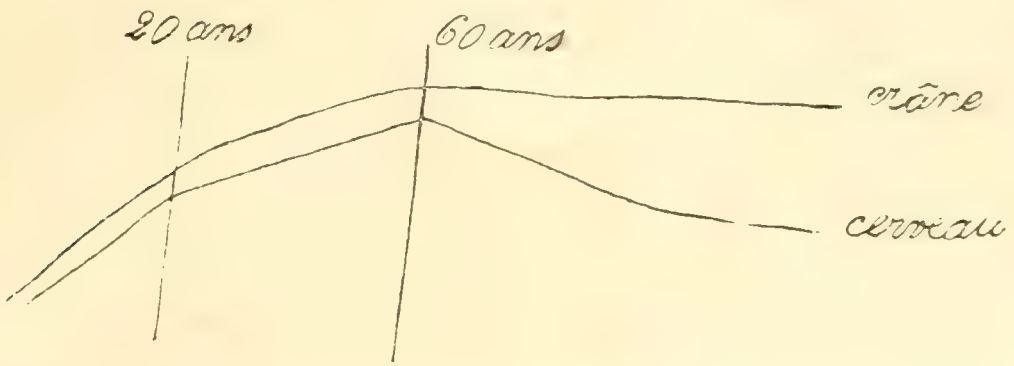


Fig. 1. — *Courbe schématique montrant les rapports du développement crânien au développement cérébral.*

du développement cérébral, c'est la capacité crânienne, et que les diamètres extérieurs que seuls nous avons pu mesurer, puisqu'il s'agissait d'individus vivants, ne correspondent pas toujours à cette capacité ; mais, en science comme en toute chose, on emploie les moyens dont on dispose, et nous ne pouvions couper la tête de nos sujets pour aller mesurer leur capacité crânienne.

D'ailleurs, il sera peut-être possible, pensons-nous, dans nos recherches ultérieures, de trouver un moyen indirect de mesurer cette capacité.

On pourrait nous objecter d'autre part que notre travail porte non sur des adultes mais sur des enfants. Si, en effet, la mesure du crâne est un procédé plus certain pour connaître la capacité du cerveau que la pesée directe de cet organe, c'est que, comme nous l'avons montré plus haut, le crâne garde la trace du plus grand développement cérébral ; or, pour que ce grand développement soit atteint, il faut s'adresser à des hommes d'au moins quarante ans. Le crâne des enfants n'a pas encore achevé son développement, et, en outre, comme nos sujets sont

d'âge différent, plusieurs stades du développement crânien sont représentés, et ils viennent apporter une difficulté nouvelle à l'isolement du facteur intelligence. Cependant, en réalité, cette difficulté n'en était une que pour les opérations qui risquaient, étant donné le nombre de facteurs agissant, de travailler sans résultat, mais le résultat une fois trouvé, elle ne vient pas en affaiblir la certitude, elle la renforce au contraire. En effet, plusieurs travaux déjà sont venus établir la relation du cerveau et de l'intelligence ; malgré les causes d'erreur plus nombreuses que celles que rencontrèrent nos devanciers, nous trouvons un résultat identique au leur ; c'est évidemment que les éléments sur lesquels nous avons opéré sont encore plus démonstratifs.

En second lieu, un pareil travail eût été très difficilement effectué sur des adultes. Comme nous l'avons vu, le critérium de la presque totalité de nos prédécesseurs, c'était non pas l'intelligence, mais bien la classe sociale ; c'est que cette classe est une chose déterminée, tandis qu'au contraire il est à peu près impossible de déterminer la complexité psychique. Quel serait le juge connaissant assez les sujets sur lesquels nous aurions pu opérer, et qui, d'autre part, aurait l'autorité nécessaire pour les classer en plus et en moins intelligents? Une telle chose n'était praticable que dans une université, et encore ! Aussi bien, Galton et Venn ont-ils pris les étudiants. Mais, outre que, à l'âge où l'on est étudiant, le développement crânien n'est non plus encore terminé, les universités françaises sont peu propices à un tel genre de travail, les rapports entre maîtres et élèves étant trop lointains pour que ceux-là puissent classer ceux-ci.

Le maître d'une école primaire, au contraire, connaît beaucoup mieux ses élèves, il est avec eux pendant six ou sept heures tous les jours ; il les interroge, les éduque ; il lui est donc, dans une certaine mesure, possible de les apprécier. C'est pour cette raison et pour d'autres qu'il serait inutile de développer que nous avons fait porter nos recherches sur des sujets de cette dernière catégorie.

V

Nos recherches ont été effectuées au groupe scolaire de Villejuif, qui comprend une école de garçons et une école de filles; elles portent sur *cent quarante sujets, quatre-vingts du sexe masculin* et *soixante du sexe féminin*, d'âge variant entre *six* et *treize ans*. Le directeur et la directrice de ces écoles, pénétrés de la très grande utilité scientifique ainsi que des explications pédagogiques possibles de nos recherches, ont très aimablement mis leurs élèves à notre disposition. Ils nous avaient cédé un petit cabinet attenant à la classe, les élèves y venaient à tour de rôle s'y faire mensurer.

Un jeune garçon choisi parmi les plus intelligents avait été chargé d'inscrire les noms de ses camarades, ainsi que les chiffres qu'on devait lui dicter. Bien entendu, nous avons vérifié après chaque dictée l'exactitude du chiffre inscrit.

Il fallait voir comme notre petit greffier était pénétré de l'importance de ses fonctions, avec quelle gravité il demandait leur nom et leur âge à chacun des élèves qui venaient se faire mensurer, les gourmandant quand ils manifestaient quelque crainte. En effet, et surtout dans les premiers jours, les enfants étaient loin d'être rassurés; ce que la plupart manifestaient, c'était un étonnement profond et une vague crainte de ce qu'on allait bien pouvoir leur faire avec les instruments bizarres que nous avions apportés à leur intention. Plus tard, quand nous en eûmes mensuré un certain nombre, ce sentiment disparut sauf chez les plus jeunes; parce que ceux qui avaient déjà été mensurés avaient déclaré que « ça ne faisait pas de mal ». Comme nous ne prenions que vingt élèves par classe, ceux qui restaient s'étonnaient beaucoup qu'on les mensurât pas; ils s'en demandaient la raison les uns aux autres. Ils auraient désiré qu'on les mensurât aussi, car ce qui les intéressait c'était la taille et la force musculaire, les plus grands venaient foudroyer les plus petits de leur chiffre : « 149. Hein! toi qui n'as que 130! » Lorsque nous prenions leur force musculaire, la plupart, surtout les plus grands qui comprenaient ce qu'on faisait, serraient de toute leur force le dynamomètre, afin d'éclipser leurs camarades,

et il y avait des triomphes, des découragements et des contestations très comiques.

Lorsque nous eûmes terminé les mensurations céphaliques, le directeur annonça que le lendemain nous allions venir mensurer la largeur des épaules et qu'il leur faudrait se mettre nu jusqu'à la ceinture.

Nous avions commencé par les garçons et ne devions mensurer les filles qu'ensuite ; mais naturellement les enfants avaient parlé entre eux, et tout le groupe scolaire connaissait l'événement. Quelquefois, il nous arrivait de quitter l'école au moment de la sortie des filles ; nous nous trouvions alors en butte aux observations un peu désobligeantes des écolières : « C'est la personne qui *magnétise* les garçons... Elle peut venir si elle veut, mais je ne me laisserai jamais magnétiser ; je ne suis pas malade », et, poursuivant notre chemin, le sens des phrases se perdait dans l'éloignement, mais les mots, expérience, électricité, nous arrivaient encore, hostiles comme des cailloux qu'on nous aurait jetés à la tête. Tout cela pour montrer la grande difficulté de faire des recherches dans les écoles, et la délicatesse de faire surtout des recherches psychologiques !

Tout ceci représente encore un nouvel exemple du raisonnement vicieux dont nous parlons plus haut. Car évidemment la nature des études que nous faisions sur ces enfants n'avait aucun rapport avec l'hypnotisme ; mais il s'agissait d'études scientifiques, qui se faisaient avec des instruments, c'est-à-dire d'expériences. Or, dans leur esprit, le mot expérience était associé plus directement avec l'idée de l'hypnotisme parce que c'est des expériences d'hypnotisme qu'elles avaient le plus entendu parler, les faits regardés comme extraordinaires impressionnant plus, et ils franchissent facilement les couches sociales arrivant jusqu'aux classes populaires. Lorsque nous allâmes mensurer les filles, nous les trouvâmes moins dociles que les garçons : une des raisons en est, je crois, qu'elles avaient moins peur de leur directrice que les garçons de leur directeur. Et puis, comme nous avons étudié les garçons avant elles, elles avaient eu le temps de parler à leurs parents, et certains leur avaient défendu de se laisser mensurer. Il fallait toute l'éloquence de la directrice pour les convaincre ; il y en avait qui arrivaient en larmes, l'une surtout suppliait qu'on la laissât

ÉCOLE DES GARÇONS

1re Classe.

NOMS	ORIGINE	Intelligence	FRANÇAIS (Rédaction)		CALCUL		DESSIN		MUSIQUE	
			Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes
Vig.	Père et mère, départ. de la Seine. .	10	12	7	11	8	10	5	11	4
Vig.	Id. Id.	9	11	8	14	8	9	5 1 2	3	6
Er.	Père et mère, Normandie	9	2	9	1er	10	1er	9 1 2	Abs.	
Gre.	Père décédé, inconnu ; mère à Paris.	8	3	9	1er	10	2	7 1 2	1er	7
Del.	A quitté l'école	8	Abs.	9	6	10	Abs.		Abs.	
Mas.	Père et mère, Villejuif	8	27	5	8	9	18	4	16	3
Des.	Père, Savoie ; mère, Vosges. . . .	7	3	9	3	9	3	8	8	5
Perc.	Père et mère, départ. de la Seine. .	6	7	8	14	8	9	7	7	5
Mén.	Père, Villejuif ; mère, départ. Seine .	6	1er	10	3	10	10	5	11	4
Sou.	Père, Paris ; mère, Gentilly	6	3	9	15	7	6	7	3	6
Clau.	Père et mère, Villejuif.	4	25	4	30	2	9	5	6	5 1 2
Laf.	Père, Agen ; mère, Jura	4	11	7	25	4	21	7	1er	7
Pér.	Père et mère, Auvergne	4	28	5	16	6	21	6	26	1
Cou.	Père, Bourgogne ; mère, Villejuif. .	4	15	6	10	7	4	7	Abs.	
Lap.	Père et mère, Dauphiné	2	13	7	33	2	21	7	16	3
Chev.	Père, Jura ; mère, Vosges	3	29	3	31	3	Abs.		28	1 2
Mon.	Père et mère, Villejuif	3	18	5	23	4	6	7	Abs.	
Lam.	Id. Id.	2	28	3	17	5	27		Abs.	
Chev.	Père, Jura ; mère, Vosges	3	19	4	27	3	16	5	14	4
Chat.	Père et mère, Vosges	1	34	2	35	1	Abs.		Abs.	
Chl.	Id. Id.	8	12	7	14	8	Abs.		Abs.	

2e Classe.

NOMS	ORIGINE	Intelligence	FRANÇAIS		CALCUL		DESSIN		MUSIQUE	
			Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes
La.	Père et mère, Paris	10	2	7	2	8	1er	8	3	7
Du.	Père et mère, Bretenoux (Lot). . .	10	2	7	1er	10	4	5	3	7
Mi.	Père, Larieux, Haute-Saône ; mère, Epillan, M.-et-M.	10	3	6	4	6	5	4	4	6
Lero.	Père, Ivry ; mère, Normandie . . .	9	3	6	6	4	5	4	6	4
Bai.	Père et mère, Villejuif	9	1er	8	5	5	4	5	3	7
Lob.	Père, Gentilly ; mère, Paris. . . .	9	5	4	7	3	4	5	4	6
Pep.	Père et mère, Villejuif	8	4	5	2	8	4	5	6	4
Thib.	? ? ?	7	4	5	2	8	3	6	3	7
Bar.	Père, La Charité ; mère, Paris. . .	6	4	5	8	2	5	4	2	8
Bach.	Père et mère, Villejuif	6	3	6	7	3	4	5	4	6
Gend.	Père, ? ; mère, Ivry-Petit-Bourg.	5	3	6	7	3	3	6	6	4
Chauf.	Père et mère, Paris	5	4	5	6	4	4	5	6	4
End.	Père, Paris ; mère, Charenton . . .	4	4	5	3	7	3	6	7	3
Oc.	Père et mère, Vitry-sur-Seine . . .	4	5	4	3	7	—			
Ler.	Père, Ivry ; mère, Normandie . . .	4	4	5	7	3	6	3	7	3
Lam.	Père et mère, Villejuif	3	5	4	5	5	5	4	5	5
Lav.	Père, Fontainebleau ; mère, Alsace .	3	5	4	4	6	5	4	5	5
Sev.	Père et mère, Villejuif	3	5	4	7	3	2	7	6	4
Til.	Père, décédé ; mère, Pas-de-Calais .	3	5	4	4	6	2	7	1er	9
Cos.	Père, Usel (C.-du-N.) ; mère, Villejuif.	2	5	4	8	2	4	5	7	3

3e Classe.

NOMS	ORIGINE	Intelligence	FRANÇAIS (Rédaction)		CALCUL		DESSIN		MUSIQUE	
			Places sur 55	Notes	Places sur 55	Notes	Places sur 45	Notes	Places sur 51	Notes
Duv.	Père, Bourgogne ; mère, Bretagne	10	2	8	1	9	10	6	15	5
Cab.	Père, Villejuif ; mère, Loiret	10	1	8	9	8	9	7	4	8
Gros.	Père et mère, Jura	10	3	8	4	8	1	8	5	7
Mil.	Père, Ardennes ; mère, Villejuif	9	6	7	6	8	30	4	11	6
Rou.	Père, Villejuif ; mère, Paris	9	4	7	2	9	2	8	2	9
Gen.	Père, Nièvre ; mère, Haute-Saône	8	16	5	17	7	34	4	9	7
Saint.	Père et mère, Versailles	8	10	6	8	8	8	7	6	7
Str.	Père, Italie ; mère, Villejuif	8	9	6	7	8	19	5	10	6
Lang.	Père, Aisne ; mère, Doubs	7	14	5	14	7	17	5	37	3
Bier.	? ? ?	7	5	7	16	7	15	6	8	7
Chap.	Père, Vendée ; mère, Allier	2	34	4	24	6	13	6	20	5
Mon.	Père et mère, Nièvre	2	40	3	30	5	37	4	13	6
Col.	Père et mère, Paris	2	43	2	41	4	3	8	14	6
Ler.	? ? ?	2	41	3	43	4	24	5	18	5
Thé.	? ? ?	2	37	4	39	5	11	6	40	2
Bou	Père, Loiret ; mère, Seine-et-Marne	1	53	1	53	2	27	5	27	4
Gen.	Père, Paris ; mère, Villejuif	1	51	1	48	2	38	4	33	4
Ci.	Père et mère, Loiret	1	45	2	50	2	20	5	51	1
Cab.	Père et mère, Villejuif	1	50	1	45	2	39	4	38	3
Al.	Père, Lozère	1	38	3	44	4	25	5	24	5

4e Classe.

NOMS	ORIGINE	Intelligence	FRANÇAIS		CALCUL		DESSIN		MUSIQUE	
			Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes	Places	Notes
Thib.	? ?	10	1	9	1	10	6	7	1	9
Cou.	Père et mère.	9	3	9	2	8	9	5	2	7
Pio.	? ? ?	9	11	5	12	5	1	7	6	5
Schir.	Père et mère, Paris	8	6	7	5	6	14	4	3	8
Dup.	? ? ?	8	2	9	6	7	4	6	5	6
Ler.	? ? ?	7	9	8	10	6	16	3	9	4
Bon.	? ? ?	7	7	7	7	7	6	7	17	3
Mair.	? ? ?	7	5	8	4	8	3	8	10	4
Pign.	Père ? ? Paris . . .	6	12	5	9	6	7	5	4	7
Prou.	Père, Orléans ; mère, Paris. . . .	6	8	8	8	7	15	4	14	4
Co.	Père et mère, Paris	5	13	5	11	4	5	6	19	3
Col.	Père et mère, Paris	5	15	4	17	3	17	3	16	4
Led.	? ? ?	4	16	4	15	4	2	8	7	5
Quint.	Père et mère, Belges	4	14	5	14	5	11	6	11	4
Per.	Père et mère, Yonne	3	4	6	13	4	18	3	18	3
Ram.	? ? ?	3	10	6	3	9	8	5	13	5
Cosn.	? ? ?	3	18	3	10	2	10	4	15	8
Chau.	? ? ?	2	19	4	16	3	12	4	8	5
Lar.	? ? ?	2	17	4	18	3	10	6	12	4

ÉCOLE DE JEUNES FILLES

1re Classe.

NOMS		Note d'intellig.	Rédaction	Calcul	Dessin	Chant	NOMS		Note d'intellig.	Rédaction	Calcul	Dessin	Chant
Ga.	6	10	7	7	9	9	Fay.	18	7	6	7	7	0,5
Ga.²	32	9	6	7	7	4	Mar.	14	7	8	9	4	3
Lem.	2	10	9	10	9	8	Par.	21	8	5	7	6	2
Mail.	10	10	8	10	8	8	Pot.	5	2	3	2	4	1
Mar.	19	10	7	10	6	4	Jos.	17	8	6	8	6	3
Lav.	5	8	8	9	9	5	Rai.	7	2	2	3	2	1
Pey.	3	10	8	10	8	3	Sar.	9	6	5	8	4	3
Sau.	15	8	6	7	7	9,5	Sch.	11	4	6	7	3	4
Vin.	4	10	7	10	8	3	Thi.	16	3	6	3	3	3

2e Classe.

Fre.	33	10	8	10	8	5	Alf.	38 bis	7	4	6	4	6
Guil.	12	9	8	10	8	9	Bea.	24	5	3	4	4	4
Hen.	28	9	8	10	9	8	Car.	22	6	7	4	9	4
Alice.	34	8	7	7	6	5	Cab.	23	3	2	5	6	5
Pro.	37	8	7	7	7	7	Gab.	20	7	6	6	7	7
Pép.	42	8	6	6	5	6	Gib.	8	5	5	4	8	6
Mai.	41	9	6	9	7	7	Hu.	13	4	3	4	5	5
Sch.	36	8	6	4	5	7	Lec.	38	6	2	5	6	5
Ven.	13	4	4	4	4	6	Va.	25	2	4	6	4	4

3e Classe.

Gr.	9	abs.	abs.	abs.	abs.	Bie.	5	4	6	6	7
Mo.	8	6	6	8	7	Fer.	5	5	7	7	6
Ser.	7	5	7	6	6	Lu.	4	4	5	6	5
Jam.	5	7	8	5	5	Sér.	5	8	5	7	8
Dur.	8	8	8	8	6	Vau.	3	4	4	5	5
Mi.	7	5	7	6	7	Bu.	2	2	2	3	4
Do.	8	6	8	7	8	Car.	5	4	5	6	6
Fe.	6	6	7	6	7	Sur.	6	5	5	6	5
Hu.	8	7	8	7	7	Bl.	4	abs.	abs.	abs.	abs.
Def.	6	5	6	7	6	Qu.	5	7	8	8	6

partir ; on voulait, disait-elle, lui mettre dans la main une boule de feu ; cette « boule de feu » c'était le dynamomètre qui, dans son imagination, avait subi cette métamorphose.

Nous avions expliqué au directeur de chaque école la nature de nos travaux et nous l'avions prié de faire choisir par chacun des professeurs les dix élèves les plus intelligents et les dix les moins intelligents de sa classe. Nous lui avions bien recommandé de ne pas se baser seulement sur le travail de l'enfant, mais bien sur son intelligence naturelle et qui peut très bien coïncider avec la paresse. Nous avons fait dresser des listes sur lesquelles à côté du nom de chaque enfant se trouve : 1° Une note d'intelligence ; 2° une note de rédaction ; 3° une note de calcul ; 4° une note de dessin, et 5° enfin une note de chant. (Voir les tableaux ci-joints.) Toutes les notes se rapportant au travail représentent la moyenne des compositions d'une année ; seule, la note d'intelligence est donnée arbitrairement par le professeur. Les notes vont de 0 à 10. Afin que nous ne soyons influencés en aucune façon, les listes ne nous furent communiquées qu'à la fin des mensurations ; et nous mesurions chaque enfant sans savoir s'il était intelligent ou inintelligent.

Nous avons cru intéressant de dresser pour une classe un tableau dans lequel, après avoir séparé les plus intelligents des moins intelligents, nous pussions comparer dans l'une et l'autre catégorie les notes de travail. (Voir tableau, page suivante.)

Comme ce tableau le montre, les enfants que les professeurs ont classés comme plus intelligents sont aussi ceux qui obtiennent les meilleures notes ; on pourrait donc croire que notre avis de ne pas tenir compte du travail n'a pas été suivi. Cependant il est bien possible et il est même probable qu'en moyenne les élèves intelligents travaillent mieux que les autres. On remarquera aussi que c'est surtout dans les notes de rédaction et de calcul que les plus intelligents l'emportent, ces matières sont en effet les plus intellectuelles du programme de l'enseignement primaire. Pour le chant et le dessin, que nous avons choisis par opposition, la différence des notes obtenues par les deux catégories d'élèves est beaucoup moins grande ; c'est que les qualités auditives et visuelles, que ces deux derniers genres d'études exigent, peuvent très bien coexister avec une intelligence peu développée.

Tableau des rapports de l'intelligence et des aptitudes

GARÇONS INTELLIGENTS

N° D'ORDRE	RÉDACTION	CALCUL	DESSIN	MUSIQUE
54	7	8	5	4
27	8	8	5 1/2	6
3	9	10	9 1/2	—
1	9	10	7 1/2	7
24	9	10	—	—
41	5	9	4	3
20	9	9	8	5
17	8	8	7	5
8	10	10	5	4
18	9	7	7	6
14	7	8	—	—
Moyenne	8,1	8,8	4,4	3,6

GARÇONS ININTELLIGENTS

N° D'ORDRE	RÉDACTION	CALCUL	DESSIN	MUSIQUE
11	4	3	5	5 1/2
9	7	4	7	7
12	5	6	6	1
2	6	7	7	—
5	7	2	7	3
19	3	3	—	1/2
13	5	4	7	—
28	3	5	—	—
6	4	3	5	4
4	2	1	—	—
Moyenne	4,6	3,8	6,2	3,5

INTELLIGENTS—FILLES

N° D'ORDRE	RÉDACTION	CALCUL	DESSIN	MUSIQUE
6	7	7	9	9
32	6	7	7	4
2	9	10	9	8
10	8	10	8	8
19	7	10	6	4
1	8	9	9	5
3	8	10	8	3
15	6	7	7	9 1/2
4	7	10	8	3
21	5	7	6	2
17	6	8	6	5
Moyenne	7	8,6	7,5	5,4

ININTELLIGENTS—FILLES

N° D'ORDRE	RÉDACTION	CALCUL	DESSIN	MUSIQUE
18	6	7	7	0,5
14	8	9	4	3
5	3	2	4	1
7	2	3	2	1
9	5	8	4	3
11	6	7	3	4
16	6	3	3	3
Moyenne	5,1	5,5	3,8	2,1

VI

Lorsqu'on nous communiqua les listes, nous eûmes le désagrément de constater qu'elles manquaient un peu d'homogénéité. Certains professeurs n'avaient accordé la note d'intelligence maxima 10 qu'à un ou deux de leurs élèves ; d'autres, au contraire, et par une intelligence qui était un peu déplacée en l'occurrence, l'avaient donnée à cinq ou six ; ce qui faisait que cette note maxima n'avait pas la même valeur dans toutes les classes.

Nous constatâmes aussi que les notes d'intelligence coïncidaient presque avec les notes de travail. Nous nous étions efforcés de prévenir les professeurs de cette cause d'erreur, néanmoins nous n'avons aucun droit de les critiquer sur ce point ; car, comme nous venons de le dire, il est bien possible, il est même probable que les élèves les plus intelligents travaillent mieux.

Le fait d'avoir laissé au professeur l'importante responsabilité du choix des élèves prête le flanc à la critique. Un maître de l'enseignement primaire, si capable soit-il, n'est pas un psychologue, et il peut parfaitement ne pas apercevoir l'intelligence là où elle est, prendre d'un autre côté pour une supériorité psychique ce qui n'est que de l'application et du soin. Ne sera-t-il pas tenté à chaque instant de faire, ce que nous voulions prévenir, une sélection basée non sur l'intelligence, mais sur le travail à l'école ? Les élèves qui travaillent, ce sont ceux qui lui font honneur, qu'il aime le mieux ; comment exiger de lui cet effort moral de les classer parmi les inférieurs, tandis qu'il mettrait avec l'élite le petit dernier insoumis, méchant pour ses camarades, grossier envers lui, son maître, et cause incessante de trouble pour la classe ? Comment exiger d'un instituteur cette justice rigoureuse et cette impartialité dont nous-mêmes manquons si souvent et que nous n'atteignons parfois qu'auprès du douloureux sacrifice de nos sentiments les plus chers ?

Cependant, quoique bien imparfaite, cette façon de procéder était à notre sens la moins mauvaise encore, ou plutôt la seule, parce que, si tendancieux soit-il, le professeur en somme con-

naît ses élèves et que nous, nous les voyons pour la première fois. Quand on a des instruments précis et des points de repère fixes, il est facile de mesurer la tête ; mais où trouver l'étalon sur lequel nous appliquerons l'intelligence pour déterminer sa quantité ? Notre appréciation de la valeur intellectuelle de quelqu'un est un sentiment résultant d'observations nombreuses. Tant que nous n'avons pu faire ces observations, il nous est à peu près impossible de juger avec sûreté. Les enfants que nous étudions se trouvent, par le fait même que l'on fait sur eux une *expérience,* dans des conditions psychiques exceptionnelles. C'est pour cette raison que nous avions rejeté l'idée de juger par des *tests* de l'intelligence ou de l'inintelligence de nos sujets, car nous étions certains que ce critérium d'appréciation ne vaudrait pas à beaucoup près celui de l'opinion des maîtres.

Les enfants qui font un devoir dont ils ont l'habitude et sur l'ordre de leur maître, qu'ils varient tous les jours, sont loin de se donner tout entiers dans ce travail ; ils pourraient certainement beaucoup plus, tant est grande la part de l'inattention et de la négligence ; comment alors donneraient-ils leur maximum psychique pour un exercice étrange dont ils ne comprennent pas la raison et que vient leur demander un inconnu qui n'est ni un professeur, ni un inspecteur ? Ils le font n'importe comment, et par cela même le test ne prouve rien. Alors que nous dictions à toute une classe de ces phrases tests qui ressemblent tant aux énigmes, un des élèves, assis à la première table, avait l'air absolument ahuri ; il comprenait mal les mots et sans cesse nous demandait de les lui répéter, son épreuve fut à peu près nulle. C'est, nous dit ensuite le maître, un des plus intelligents de la classe.

Était-ce au professeur ou à notre test que nous devions accorder le plus de confiance ? Nous avons préféré, dans ce cas, le professeur, vu surtout le petit nombre des élèves d'une classe.

Pourquoi d'ailleurs accorderait-on plus de valeur aux tests dans l'appréciation de l'intelligence qu'on ne le fait aux examens ? Or, on sait que des gens très intelligents peuvent échouer, tandis que des sots réussissent. Le travail, la mémoire, la tranquillité d'esprit et la confiance en soi sont des qualités bien plus précieuses pour l'obtention des titres universitaires

que l'intelligence ; comment donc demander à une épreuve bizarre et que l'on sait sans conséquences de prouver ce qu'un examen à portée décisive que l'on prépare depuis longtemps ne prouve pas?

On le voit donc, l'opinion des professeurs était encore, si critiquable soit-elle, le meilleur critérium d'appréciation de l'intelligence de nos sujets.

Nous n'avons cependant pas négligé les expériences des tests ; car elles nous permettaient de comparer les résultats de chacun des enfants avec l'opinion que le professeur formulait de sa capacité intellectuelle.

Parmi les tests auxquels nous avons soumis nos sujets, un seul avait un caractère défini, parce que, du reste, son élaboration était plus simple : c'est celui de la *mémoire des chiffres.*

Pour expérimenter avec ce test, nous nous étions placés dans la chaire du maître, nous avions fait placer les élèves de façon à ce que chaque enfant en expérience se trouve entre deux autres qu'on n'expérimentait pas ; de cette façon, il se trouvait relativement isolé.

Nous dictions successivement des listes de chiffres de plus en plus longues, et après chaque liste nous ordonnions aux enfants d'écrire de mémoire la liste dictée. Nous laissions écouler environ 5 secondes entre chaque chiffre ; car, dictés trop vite ou trop lentement, leur rétention eût été plus difficile. Les chiffres allaient de 1 à 9.

Exemple de liste de chiffres tests :

1re	liste	4	chiffres	2	9	6	4						
2e	—	5	—	3	8	4	2	5					
3e	—	6	—	7	4	6	8	9	2				
4e	—	7	—	1	3	8	7	5	2	4			
5e	—	8	—	9	5	2	6	7	9	4	8		
6e	—	9	—	7	4	8	3	5	9	7	2	8	
7e	—	10	—	4	1	3	6	9	5	2	4	6	3

Ce n'est que dans la première classe que nous avons poussé jusqu'à dix chiffres, dans les autres classes nous sommes descendus à huit et même à six pour la plus petite classe.

Ce système d'expérimenter ainsi dans la classe nous semble à nous-mêmes défectueux, parce que la surveillance est très difficile et surtout parce qu'il est impossible de presser chaque

sujet pour qu'il fasse effort et donne tout ce dont il est capable. Nous aurions certainement eu de meilleurs tests si nous avions pris chaque élève un à un dans une pièce séparée pour l'expérimenter; seulement c'eût été beaucoup trop long.

Voici un tableau présentant un résumé des résultats fournis par les tests de la mémoire des chiffres. Les sujets intelligents sont placés à gauche du tableau et les inintelligents à droite. Les nombres placés dans la colonne intitulée numéro d'ordre n'ont aucun intérêt pour le lecteur, ils nous servent seulement à retrouver sur la liste de nos mensurations le nom de l'élève que ce numéro concerne. Les signes ++ indiquent que le sujet dont le numéro en est affecté est très intelligent ; le professeur lui avait donné la note *10*.

Relation entre l'intelligence et la mémoire des chiffres

LES SIGNES ++ DÉSIGNENT LES SUJETS TRÈS INTELLIGENTS

INTELLIGENTS		INININTELLIGENTS	
N° D'ORDRE	Nomb. de chiffres retenus	N° D'ORDRE	Nomb. de chiffes retenus
14	6	19	6
1	7	4	7
20	6	11	6
18	7	6	7
17	9	5	7
8	8	9	8
27 ++	8	12	7
34 ++	8	29	7
41	8	10	8
37	6	—	8
36 ++	8	22	8
42	8	25	5
37 ++	8	26	5
43 ++	5	36	5
30 ++	7	23	8
34 ++	5	—	—
29	8	—	—
49	5	—	—
Moyenne	7	Moyenne	6

On le voit d'après le tableau, les élèves classés par les professeurs parmi les plus intelligents ont aussi fourni les meilleurs tests ; ils retiennent en moyenne sept chiffres, tandis que les inintelligents n'en retiennent que six. Cependant la différence

est petite, et un examen attentif de nos colonnes montre que certains enfants inintelligents retiennent huit chiffres, tandis qu'un autre très intelligent, affecté du signe ++, n'en a retenu que cinq.

Comme nous l'avons montré plus haut, les causes d'erreur sont trop nombreuses, et il n'est nullement prouvé que cinq chiffres est la capacité mnémonique réelle de l'élève en question.

On pourrait, d'autre part, penser qu'il n'est pas étonnant que ce test ne donne pas de meilleurs résultats, car pour les comparer nous prenons l'intelligence comme critérium, tandis que lui ne fait appel qu'à la mémoire. N'a-t-on pas observé, en effet, que des gens très peu intelligents ont une bonne mémoire, tandis qu'inversement des personnes très supérieures en ont une mauvaise. Mais cela, c'est l'observation vulgaire qui est synthétique et ne vise que les résultats. En réalité, la mémoire est une chose très complexe, et il est bien possible que certaines formes de mémoire soient en rapport avec l'intelligence. En ce qui concerne les tests de la mémoire des chiffres, il semble que les gens ordinaires soient peu brillants ; ils retiennent en moyenne six à sept chiffres. Tandis que, d'autre part, certaines personnes très distinguées sur lesquelles on a fait l'expérience peuvent en retenir jusqu'à douze. Mais ce ne sont là que des faits isolés ; des recherches précises sur cette question n'ont jamais été entreprises.

Quant à l'évaluation directe de l'intelligence, les moyens d'investigation dont les psychologues disposent sont encore à peu près nuls ; c'est qu'en effet ici on s'adresse à des phénomènes d'ordre extrêmement complexe. Il faudrait avoir une échelle de *test*, de *compréhension*, dont la difficulté progressive serait graduée avec une précision suffisante, pour que l'on soit certain qu'un test classé sous le n° 2, par exemple, soit d'une compréhension plus difficile que celui qui est affecté du n° 1 et moins que le n° 3. Une telle échelle n'existe pas encore ; et l'on n'a guère à sa disposition que les moyens ordinaires. On dicte une phrase où quelques mots manquent, et l'on charge le sujet de la compléter. On dicte sans ordre les mots d'une phrase et l'on dit au sujet de reconstituer cette phrase. On donne un objet à décrire, etc., etc. Lorsque l'on veut faire

reconstituer une phrase au moyen des mots qui la composent, il faut avoir soin de ne pas se servir d'une phrase trop connue ; car alors tous les sujets devinent et le test ne prouve plus rien. Ainsi, lors de nos recherches, voyant que personne ne comprenait les tests que nous avions proposés, nous voulûmes employer une *phrase* ample et nous choisîmes celle-ci : « Maître corbeau sur un arbre perché tenait en son bec un fromage. » Les seuls mots corbeau et fromage éveillèrent tout de suite dans l'esprit des enfants les deux vers de La Fontaine et tout le monde devina. Le test d'intelligence qui nous a donné le plus de résultat consistait en mots dictés sans ordre et qui, remis en place, constituaient la phrase suivante : « On a donné au sang le nom de chair coulante, il circule sans cesse d'un bout du corps à l'autre. »

Nous avons réservé la note *2* pour la phrase exactement reconstituée. La note *1* était dévolue à ceux qui, sans reconstituer la phrase exacte, avaient néanmoins fabriqué avec nos mots une phrase ayant un sens. Enfin nous donnions la note 0 à ceux qui nous donnaient une phrase n'ayant ni exactitude ni sens. Dans le tableau suivant nous avons classé les élèves suivant leur note d'intelligence ; à gauche les intelligents et à droite les inintelligents, et à côté de leur numéro d'ordre nous avons indiqué la note que nous leur avions donnée pour le test.

Le tableau ne concerne que les élèves de la première classe :

1re CLASSE

INTELLIGENTS		ININTELLIGENTS	
N° D'ORDRE	NOTE	N° D'ORDRE	NOTE
1	0	14	1
20	1	19	1
18	1	4	0
17	—	11	—
8	1	6	0
27	1	5	1
34	1	9	—
11	1 2	12	0
Moyenne	0,68	Moyenne	0,37

Comme ce tableau le montre, quoique la phrase choisie par nous soit simple, aucun des élèves ne la reconstitue exactement.

La moyenne des notes, 0,68 pour les intelligents et 0,37 pour les inintelligents, montre que les inintelligents sont aussi ceux qui nous ont donné les meilleurs tests. Néanmoins, un des élèves classés parmi les inintelligents a mérité la note 0, tandis que plusieurs intelligents ont mérité la note 1, ce qui prouve une fois de plus qu'il ne faut pas exagérer la valeur expérimentale des tests.

Enfin, nous avions donné une *description*. Nous avions prié les enfants de bien regarder la face palmaire de leur main et de la décrire en dix minutes. Nous leur recommandions bien de mettre sur leur feuille non ce qu'ils savaient sur la main en général, mais bien ce qu'ils voyaient sur leur main à eux.

Cette dernière recommandation a été à peu près inutile ; aucun des élèves n'a fait à proprement parler une description ; seule une mention des lignes de la main qu'on trouve çà et là dans les copies montre que le sujet avait un peu regardé.

Du reste, il faut bien se rendre compte que ce que nous leur demandions était très difficile. Bien peu de personnes savent « regarder » et décrire. La plupart des hommes se contentent de regarder les objets extérieurs d'une façon rapide et superficielle ; ils n'observent attentivement rien et encore bien moins les objets familiers sur lesquels les idées toutes faites qu'on leur a apprises font qu'ils croient les connaître parfaitement.

Aussi bien pensons-nous avoir commis une faute en choisissant la main comme objet proposé. Nous aurions dû leur présenter un objet tout à fait inconnu d'eux ; car alors, n'ayant sur lui aucune idée préconçue, ils auraient été forcés de le regarder pour pouvoir mettre quelque chose dans leur copie.

Au lieu qu'au contraire ils ont dû penser que notre recommandation de regarder leur main était inutile puisque « ils savaient bien ce que c'était ».

Les copies concernant ce test sont toutes très mauvaises, celle des intelligents comme celle des inintelligents. L'idée banale qu' « avec la main on fait de bien belles choses » revient presque dans toutes. Presque partout aussi nous trou-

vons des réminiscences des livres d'histoire naturelle, par exemple ceci : « Chaque doigt est composé de trois phalanges, sauf le pouce qui n'en a que deux. » Plusieurs, ayant voulu donner une définition de la main, trouvèrent celle-ci : « La main est une *membrane* qui se trouve au bout du bras. » Le mot membrane semble bizarre, dans leur esprit il signifiait certainement une chose plate.

Presque tous aussi, voulant désigner le doigt médius, l'appellent non le *majeur* mais le *major*. On remarquera que souvent les gens peu instruits remplacent ainsi certains mots par d'autres d'assonance analogue, mais de sens en réalité très différent; ainsi ils disent « dernier adieu » pour « denier à Dieu ». On pourrait tirer de ce fait une loi psychologique qui en serait en même temps l'explication; elle se formulerait ainsi : Chaque fois qu'on nous présente un mot nouveau dont l'assonance ressemble beaucoup à celle d'un mot connu, nous avons tendance à remplacer le mot inconnu par celui que nous connaissons déjà, avec l'idée plus ou moins vague que le mot nouveau n'est que le mot ancien prononcé d'une façon défectueuse.

Ainsi on avait prononcé devant ces enfants le mot majeur; ils ne l'avaient jamais entendu, mais, en revanche, ils connaissaient très bien le mot *major;* immédiatement ils transforment le mot qu'ils ne connaissent pas en celui qu'ils connaissent déjà. Ici, il est vrai, le sens des deux expressions est à peu près identique; *majeur* comme major veut dire plus grand; le majeur est le plus grand des doigts, comme le sergent-major est d'un grade plus élevé que le sergent; mais, dans bien des cas, des mots d'assonance analogue et de sens très différents sont aussi pris les uns pour les autres. Si les gens instruits sont moins exposés à cette méprise que les autres, c'est d'abord parce qu'ils sont habitués à une grande variété d'expressions et qu'ensuite ils sont plus attentifs, pensons-nous, que les gens incultes.

N. VASCHIDE.

(*A suivre.*)

ARISTOTE ET LES MATHÉMATIQUES

Dans un article récent de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (avril 1903, t. IX, p. 367-392), M. Milhaud essaie de prouver qu'Aristote est resté étranger à l'évolution de la pensée mathématique au IVe siècle avant Jésus-Christ. De son côté, M. le comte Domet de Vorges, dans l'intéressant compte rendu qu'il a consacré, ici même, à l'*Aristote* de M. Cl. Piat, dit du Stagirite : « Inférieur en mathématiques, il a arrêté net les progrès de l'astronomie en Grèce et retardé de deux mille ans la connaissance du véritable système du monde, déjà soupçonné avant lui. »

Nous ne pouvons partager cette manière de voir, ni pour les mathématiques proprement dites, ni pour l'astronomie, et nous croyons être ainsi d'accord avec la plupart de ceux qui se sont occupés des détails de l'histoire des mathématiques et de l'astronomie anté-euclidiennes.

Bien loin qu'Aristote ait été inférieur en mathématiques à ses contemporains, c'est lui, au contraire, qui, par ses spéculations sur l'infini en puissance ou en acte, a établi les vrais principes de l'étude des grandeurs continues. Nous espérons prouver quelque jour que les géomètres du XVIIe siècle qui ont eu des idées exactes sur les indivisibles et sur les infiniment petits, au fond, les ont empruntées à Aristote par l'intermédiaire de saint Thomas d'Aquin ou d'autres philosophes du moyen âge ; au contraire, les géomètres de la même époque qui furent partisans des pseudo-infiniment petits n'ont fait que rajeunir des erreurs combattues et réfutées par Aristote dans la *Métaphysique* et ailleurs.

En astronomie, Aristote a indiqué, le premier, le moyen de mesurer la grandeur de la terre, et il a perfectionné, avec Calippe, l'admirable système d'Eudoxe, le premier qui ait

rendu compte des stations et des rétrogradations des planètes. C'est ce système qu'il décrit au livre XIIe de la *Métaphysique* avec la brève précision d'un maître. Le système d'Eudoxe avait remplacé le système de Philolaüs qui était fortement empreint de rêveries pythagoriciennes. Philolaüs faisait tourner autour d'un feu central imaginaire, non seulement la terre, la lune, les planètes et les étoiles, mais aussi l'antichthone, astre non moins imaginaire que le feu central, *et le soleil lui-même*. Contrairement à l'opinion commune, il ne faisait nullement du soleil le centre du monde, et ce n'est que longtemps après lui et après Aristote qu'Aristarque de Samos a songé à le faire.

Les travaux de Böckh, de Th.-H. Martin, de P. Tannery et surtout ceux de Schiaparelli (1) ont en outre établi qu'il n'y eut aucun point d'arrêt dans le développement de l'*ancienne astronomie*, celle qui explique les mouvements des planètes par la combinaison d'un nombre *fini* de mouvements circulaires. En effet, les systèmes successifs que l'on peut rattacher aux noms de Philolaüs, d'Eudoxe, d'Héraclide de Pont, d'Aristarque de Samos, d'Hipparque et de Ptolémée, de Copernic et enfin de Ticho Brahé, représentent toujours de mieux en mieux les phénomènes.

Au reste, c'est une illusion de croire qu'il fût extrêmement important pour les progrès de l'astronomie d'adopter un système géocentrique (Eudoxe, Hipparque et Ptolémée), géohéliocentrique (Héraclide de Pont, Ticho Brahé) ou héliocentrique (Aristarque de Samos, Copernic). En réalité, la chose est presque indifférente, parce que l'on passe aisément de l'un à l'autre, — et les Anciens le savaient — en pratique, d'ailleurs, il faut bien faire les calculs astronomiques pour *un lieu donné*, celui de l'observateur. S'il avait suffi de mettre le soleil au centre du cosmos pour faire faire de grands progrès à l'astronomie, Archimède et Apollonius, qui sont venus après Aristarque de

(1) Le R. P. Thirion, s. j., a résumé ces travaux dans la *Revue des Questions scientifiques* en 1899 (2e série, t. XV, pp. 5-48, 435-476 ; XVI, p. 111-159), puis dans son livre *L'Evolution de l'astronomie chez les Grecs* (Paris, Gauthier-Villars, 1899). Malheureusement dans l'*Histoire abrégée de l'astronomie*, par E. Lebon (Paris, Gauthier-Villars, 1899), on n'en a tenu nul compte, et c'est dans ce manuel que la jeunesse française et les profanes apprendront longtemps encore l'histoire de l'astronomie.

Samos et qui étaient des géomètres bien supérieurs à Copernic, les eussent certainement réalisés.

Mais cela ne suffisait pas. Ce qu'il fallait, ce qui manquait fatalement aux Anciens et que rien ne pouvait remplacer, c'était une longue suite d'observations toujours plus précises, accumulées pendant des siècles.

C'est pourquoi la connaissance du vrai système du monde ne date ni d'Aristarque de Samos, ni même de Copernic, mais seulement de Kepler et de Newton. Grâce aux observations de Ticho Brahé, Kepler a découvert le mouvement elliptique des planètes qui équivaut à une *infinité* de mouvements circulaires, et il a réalisé ainsi, d'un seul coup, pour ainsi dire, une infinité d'améliorations des systèmes antérieurs. Ensuite, le génie de Newton a déduit des lois de Kepler la loi suprême de la gravitation universelle qui enchaîne tous les astres du ciel.

P. MANSION.

BULLETIN DE SOCIOLOGIE

I. — La sociologie.

La première chose à faire, en commençant ce *Bulletin*, est de savoir quel est le contenu de ce mot qui n'a rien d'ailé. Ouvrez l'*Année sociologique* (1), année 1903, publiée sous la direction de M. Durkheim, un *sociologue* de valeur; dans ce volume de 600 pages, vous trouverez plus de cinquante pages consacrées à l'analyse des ouvrages qui traitent de la sociologie en général. Dans la livraison de mai de la *Revue philosophique*, MM. Durkheim et Fauconnet ont cherché à établir, dans un long article très intéressant, en quoi consistait proprement la sociologie, et en quoi elle se distinguait des *sciences sociales*. Enfin les *Annales de sociologie publiées par la Société belge de sociologie* (2), recueil qui renferme des travaux du plus haut intérêt, contiennent sur le sujet en question une discussion des plus instructives entre les membres de cette Société.

La sociologie, si je ne me trompe, recherche les causes premières et les lois générales qui gouvernent la vie sociale. C'est là son objet : chaque science sociale, en particulier, droit, politique, économie politique, vise un point spécial de cet objet général, et comme l'activité de l'homme, ou pris en lui-même, ou dans le milieu social, est soumise aux grandes lois de la morale, on voit par là comment et dans quelle mesure cette science se rattache à la philosophie. La sociologie, comme le dit M. Durkheim, « ne peut être que le système, le *corpus* des sciences sociales »; mais nous ajoutons immédiatement à l'encontre d'une école, qui ne voit dans la *sociologie* qu'une sorte de *biologie* supérieure assujettie à un rigoureux déterminisme, que toute *science sociale* emprunte ses premiers principes à la *science morale* qui ne peut exister comme *morale* sans le *postulat* de la liberté. Ceci est capital. Et cependant, si j'ai bien lu et suffisamment compris l'article de MM. Durkheim et Fauconnet qui représentent

(1) Chez Alcan, grand in-8°.
(2) Chez Alcan, grand in-8°.

tout un groupe important, le caractère vraiment *moral* est absent de la sociologie, puisque, disent-ils, « leur généralité (des phénomènes sociaux) témoigne qu'ils dépendent essentiellement de causes générales, qui, partout où elles sont présentes, produisent leurs effets, toujours les mêmes *avec une nécessité égale à celle des autres causes naturelles* ». En cela il y a certainement une part de vérité ; certaines causes étant posées, par exemple, telle mauvaise organisation sociale, politique, économique, et cette cause agissant sans aucun empêchement, d'une façon permanente, les phénomènes de désorganisation et de dissolution sociale se produiront infailliblement; mais, et je crains bien que nos auteurs n'oublient à dessein de faire cette restriction capitale, telle cause d'abord peut ne pas être posée ; ensuite, une fois posée, on peut non seulement en atténuer, en corriger les effets, mais encore la changer, la supprimer, et lui en substituer une autre saine et bonne. Les peuples sont punis par les conséquences mêmes de leurs propres fautes — et c'est justice; — mais ils sont capables, à certaines conditions, et sous l'action de certains facteurs puissants, de se réformer. Nier cela, c'est soumettre l'ordre social au déterminisme le plus nécessitant ; c'est faire de l'histoire sociale un chapitre de l'histoire naturelle ; ce à quoi d'ailleurs aboutissent, les uns consciemment, les autres inconsciemment, un grand nombre de sociologues contemporains. M. Durkheim a raison lorsqu'il écrit : « La sociologie n'est rien si elle n'est pas la science des sociétés considérées à la fois dans leur organisation, dans leur fonctionnement et dans leur devenir. Tout ce qui entre dans leur constitution ou dans la trame de leur développement ressortit aux sociologues. Une telle multitude de phénomènes ne peut évidemment être étudiée que grâce à un certain nombre de disciplines spéciales entre lesquelles se partagent les faits sociaux et qui se complètent les unes les autres. Par conséquent, la sociologie ne peut être que le système des sciences sociologiques. » Très bien : mais nous ne pouvons plus suivre l'auteur lorsqu'il ajoute : « Le mot de sociologie implique et résume tout un ensemble d'idées nouvelles : c'est à savoir que les faits sociaux sont solidaires les uns des autres, et surtout qu'ils doivent être traités comme des *phénomènes naturels* soumis à des lois nécessaires. Dire que les différentes sciences sociales doivent devenir des branches particulières de la sociologie, c'est donc poser qu'elles doivent être elles-mêmes des sciences positives, s'ouvrir à l'esprit dont procèdent les *autres sciences de la nature*, s'inspirer des méthodes qui y sont en usage, tout en gardant leur autonomie propre... Cette notion de loi naturelle que Comte a eu la

gloire d'étendre au règne social en général, il s'agit de la faire pénétrer dans le détail des faits, de l'acclimater dans les recherches spéciales d'où elle était primitivement absente, et où elle ne peut s'introduire sans y déterminer une complète rénovation. C'est là, croyons-nous, la tâche actuelle du sociologue, et c'est aussi le véritable moyen de continuer l'œuvre de Comte et de Spencer, puisque c'est garder leur principe fondamental, mais en lui donnant toute sa valeur par cela seul qu'on l'applique non plus à une catégorie restreinte, et plus ou moins arbitrairement choisie, de phénomènes sociaux, mais à la vie sociale dans toute son étendue (1). »

La citation est un peu longue, mais elle était nécessaire pour montrer quelle est l'orientation de toute une école de sociologie actuellement très influente. Le positivisme, en débarrassant le champ de la science de l'*a priori* de Rousseau, a montré d'une façon saisissante les faits et les circonstances qui conditionnent dans la réalité la vie sociale ; mais il ne faudrait pas qu'il l'encombrât de nouveau par les *a priori* du matérialisme et de l'évolutionnisme.

A ces tendances déterministes que révèlent trop souvent l'œuvre de M. Durkheim et les analyses de l'*Année sociologique*, il est bon d'opposer l'esprit à la fois scientifique, sage et élevé, des *Annales de sociologie* et du *Mouvement sociologique*, publié trimestriellement par la même Société belge, dont les membres, quoique sérieux catholiques, n'en sont pas moins des sociologues de haute valeur : il suffira de nommer le P. Vermeersch, MM. Van Overbergh, Léon de Lantsheere, Ferdinand Deschamps, Albert Hocepied.

Je signalerai une dissertation très érudite de ce dernier sur l'*Anthroposociologie* (2), où sont discutées et jugées, avec une saine critique, les théories souvent fantaisistes et aventurées de Lapouge et d'Ammon.

L'anthropologie ne se contente plus d'étudier l'espèce humaine sous ses divers aspects physiques, de chercher à résoudre le problème de sa généalogie, de préciser sa place dans la classification zoologique, de déterminer les races humaines ou les variétés permanentes de l'espèce, de rechercher leurs origines, leurs relations et leur histoire. Plus ambitieuse, elle veut s'attacher désormais à l'étude de l'homme social aussi bien qu'à celle de l'homme animal, pour faire servir ensuite les données recueillies dans cette étude à l'art d'adapter les hommes à la société ou la société aux hommes.

(1) *Art. cit.*, p. 485.
(2) *Annales de sociologie*, p. 402.

« Tel est le dernier stade d'évolution de cette science relativement récente et à laquelle Broca prédisait, il y a un quart de siècle, une rapide transformation. »

Dans le but de conserver la pureté des races et d'éliminer ce qu'ils considèrent comme des déchets de l'humanité, Ammon et Lapouge ne craignent pas de préconiser des moyens monstrueux pour arriver à instaurer leur idéal social, pour « refaire en grand la société à un point de vue théorique »; ils conseillent, par exemple, aux membres de la classe ouvrière, de limiter le nombre de leurs enfants dans la mesure qui paraît commandée par l'avenir; ils proclament qu'il y a un intérêt social majeur à empêcher les individus « manqués » de se reproduire et, partisans des théories darwino-spencériennes en matière d'assistance, ils ajoutent que ni le législateur, ni l'administration, ni la charité privée ne devraient agir dans un sens contraire à cet intérêt social.

Il faut bien le reconnaître, ces doctrines, qui aboutissent à des applications sociales dont la haute fantaisie n'a d'égale trop souvent que la stupéfiante férocité, sont les conséquences logiques des prémisses philosophiques du darwinisme social; mais elles en sont aussi la condamnation.

S'il est vrai que l'homme n'est pas un être à part dans la nature, que l'individu n'est rien et que la race et la nation sont tout; qu'il n'y a pas de droits de l'homme pas plus que de droits du tatou à trois bandes ou du gibbon syndactyle, que du cheval qui s'attelle ou du bœuf qui se mange; s'il est vrai que la société n'est « qu'une institution utilitaire, déterminée par la lutte pour l'existence », et que « la vie sociale de l'homme doit être soumise aux mêmes lois que celle des animaux », l'anthroposociologie darwinienne a raison; mais, c'est là, suivant un mot dur et énergique, « une éthique de haras », et la saine philosophie ne peut que réprouver une école qui, amputant l'homme de ses plus hautes prérogatives et de son inviolable personnalité, le traite en simple animal.

Mais j'ai hâte de le dire avec M. Hocepied : « Ce sont là des exagérations d'autant plus regrettables qu'elles ne peuvent manquer de jeter un grand discrédit sur une science déjà méritoire quoique bien jeune encore, et qui pourrait éventuellement rendre, à la science sociologique entre autres, de réels services.

« Si ce qu'on appelle la race, en effet, n'est pas le facteur essentiel de l'évolution des sociétés; si elle n'est pas cette source vive d'où découleraient les langues, les arts, les coutumes, les institutions, les croyancse. tout ce qui forme un état social fixe, tout ce qui constitue

une civilisation ; si elle n'est pas le point central autour duquel gravite toute la sociologie ; si elle n'est pas la trame qui soutient le complexus social tout entier, elle paraît être néanmoins l'un des multiples éléments qui entrent dans sa composition et dont les rapports de mutuelle interdépendance informent, en dernière analyse, la réalité sociale.

« Telle est, pensons-nous, la seule conclusion qu'autorise l'état présent des recherches de l'anthroposociologie. C'est déjà un grand mérite pour elle d'avoir puissamment contribué à mieux asseoir cette conclusion, d'avoir nettement posé quelques-uns des problèmes qui en découlent et d'avoir démontré leur captivant intérêt (1). »

II. — Transformation du socialisme.

Un des faits les plus importants du mouvement sociologique, c'est, à coup sûr, la transformation du *socialisme scientifique* de Karl Marx. Le grand sophiste avait donné pour base à la révolution sociale qu'il entendait produire une conception matérialiste de l'histoire et une philosophie économique. Tout d'abord, disait-il en un langage assez obscur, « le mode de production de la vie matérielle déterminera le processus social, pratique et spirituel de la vie... Arrivées à un certain degré de leur développement, les forces matérielles productives de la société se trouvent en contradiction avec les conditions de production existantes, ou, pour employer le terme juridique, avec les conditions de propriété au milieu desquelles elles s'étaient mues jusque-là. » Marx veut dire que le mode d'exploitation de travail, étant, de nos jours, de plus en plus *social, collectif,* se trouve en contradiction avec le mode de propriété *privée ;* de là, fatalement, sous l'impulsion de la force évolutive des choses, sortira une révolution sociale, qui rétablira l'harmonie, en transformant le capital privé, c'est-à-dire tous les moyens de production, en un capital collectif unique. Ainsi prendra fin l'antinomie qui déchire le monde, et seront fondues dans une vaste synthèse, la thèse (travail collectif) et l'antithèse (propriété privée) : on reconnaît là les procédés familiers à l'hégélianisme dont le souffle pénètre toute l'œuvre de Marx. Le principe de philosophie économique que Marx a d'ailleurs emprunté à l'école libérale est celui-ci : La valeur d'échange d'un objet consiste uniquement dans la quantité de travail humain nécessaire pour

(1) *Annales de sociologie*, p. 433.

mettre cet objet dans l'état voulu. Cette définition de la valeur conduit facilement Marx à sa théorie de la *plus-value*. Comment le capitaliste qui possède l'instrument du travail paiera-t-il le travail du salarié ? Il achète au salarié sa force de travail ; il ne lui donne pas l'équivalent de son travail, mais seulement ce qui est indispensable à son entretien. Par exemple, il fait travailler pendant *douze* heures l'ouvrier qui gagne en *six* heures ce qui est considéré comme suffisant pour son entretien. Le capitaliste s'attribue le surplus des six heures, et le tour est joué. Cette *plus-value* vient s'ajouter au capital ; elle sert, à son tour, à acheter du travail et à produire de nouveau une augmentation proportionnelle du capital. Celui-ci augmenterait ainsi sans cesse dans une progression régulière et finirait par tout absorber. Mais le capital se prend à son propre piège ; sous l'action de la concurrence et grâce au jeu automatique de la plus-value, il se produit, parallèlement à l'appauvrissement inévitable des masses ouvrières, une accumulation, une concentration de plus en plus grande des capitaux. La concurrence ne fera pas seulement des victimes dans le monde des ouvriers, il y en aura aussi dans les rangs des petits capitalistes ; les petits capitaux seront absorbés par les grands. Dans la vaste lutte de la concurrence, il y aura des crises. De crise en crise, la production se concentrera encore davantage. Finalement la masse énorme des prolétaires ne se trouvera plus en face que d'un nombre réduit de *magnats* du capital.

Ce sera, selon le prophète du socialisme, le commencement de la fin. Ces prolétaires, dont les capitalistes auront fait l'éducation technique, trouveront alors que l'heure dernière du capitalisme a sonné, et le règne du collectivisme sera arrivé comme de lui-même.

L'autorité de Marx et de son fidèle disciple, Engele, semblait solidement établie. Une fissure s'est produite dans le socialisme qui va chaque jour s'élargissant. L'autorité doctrinale de Marx fut entamée. Bebel, lui-même, quoique toujours marxiste, s'écria à la tribune du Reichstag : « Nous passons par une mue. » Au socialisme scientifique, hégélien, intransigeant, Bernsteim, Schippel, David, Wolmar, en Allemagne, Turati en Italie, Millerand en France, sont en train de substituer un socialisme opportuniste, possibiliste, pratique, une sorte de *réformisme* économique. Le chef du socialisme nouveau, Bernsteim, juif comme Marx et comme Lassalle, attaqua le marxisme dans un livre qui a fait grand tapage en Allemagne et y a suscité les plus ardentes controverses. Vivement pris à parti par Kautski, Bernsteim a répondu à ce dernier dans un ouvrage qui a été traduit en français par Cohen sous ce titre : *Socialisme théorique et social, démocratie pra-*

tique [1]. Bernsteim y reconnaît que le système de Marx repose en première ligne sur sa théorie matérialiste de l'histoire et que, cette théorie écartée, le système est réduit à tomber avec elle.

Après avoir fait observer que, en introduisant le matérialisme dans l'histoire, Marx y a introduit aussi l'inflexible fatalisme, Bernsteim appelle avec raison la théorie matérialiste de l'histoire une espèce de *calvinisme sans Dieu*. Elle fait des hommes les agents de forces historiques aveugles, dont ils exécutent l'œuvre malgré eux et sans savoir ce qu'ils font.

Bernsteim, qui ne comprend pas la morale chrétienne, combat à sa manière, comme il peut, non sans succès cependant, la théorie matérialiste de la toute-puissance du développement économique, il prouve que les conditions économiques de la vie du peuple ne déterminent pas seules les évolutions de l'histoire de l'humanité. Bernsteim est plus à l'aise dans la critique de la théorie de la *valeur* et de la *plus-value*, ainsi que des conséquences que l'auteur de cette théorie en a tirées. Il établit victorieusement que la double théorie repose sur des abstractions : Elle n'est, dit-il, qu'*une formule appuyée sur des hypothèses* qui ne répondent pas à la réalité.

Bernsteim s'est attaché principalement à discuter la doctrine d'une loi économique inflexible, qui devait livrer forcément les capitaux à un nombre toujours plus réduit de détenteurs et pousser non moins impérieusement les masses ouvrières dans un invincible appauvrissement. C'est à cette loi que croyaient Engele et Bebel en annonçant comme prochaine la grande catastrophe sociale destinée à mettre fin à la société actuelle.

Bernsteim en a appelé à de nombreuses statistiques, et il a accumulé les chiffres pour s'inscrire en faux contre la prétendue loi de *l'accumulation* et de *l'appauvrissement* simultanés et progressifs.

M. Millerand, dans une brochure récente — qu'il faut lire — qui est le recueil de ses discours, et à laquelle il a donné ce titre suggestif : *Le Socialisme réformiste français* [2], se garde bien d'adopter en bloc le collectivisme marxiste : « Le socialisme, dit-il, se donne pour but, dans l'ordre social, l'abolition des classes (ce qui est une chimère), comme, dans l'ordre politique, la Révolution française a eu pour résultat l'abolition des ordres. Il veut que le salarié s'élève à la dignité d'*associé*. Il veut que, dans l'humanité nouvelle, la propriété individuelle soit, non pas *supprimée*, ce qui est une proposition

1 Paris, in-12, chez Stock.
2 Paris, librairie Georges Bellais, 17, rue Cujas.

incompréhensible — mais tout au contraire *transformée* et si bien *élargie* qu'elle soit pour chaque homme comme son prolongement naturel sur les choses, l'indispensable outil de vie et de développement (1). »

Pour arriver à ce but, M. Millerand invoque l'intervention de la société, — et tout le monde l'admet dans une certaine mesure; — il s'agit seulement de s'entendre sur cette *certaine* mesure, et il ajoute : « Association, organisation : ces deux idées fécondes vont du même pas, un rôle prédominant, décisif, leur est réservé dans l'évolution sociale (2). » Nous avions dit cela vingt-cinq ans avant M. Millerand. Enfin, pour réaliser ce programme, le parti socialiste doit faire la *conquête des pouvoirs publics* (3).

On le voit, le grand point dans la question de la réforme et, si l'on veut, de la rénovation sociale, c'est l'*organisation*, et dans cette dernière partie de notre *Bulletin*, nous allons chercher à mettre en relief les œuvres et les écoles qui s'attachent à résoudre ce problème vital de sociologie.

III. — L'ORGANISATION SOCIALE.

Deux conceptions philosophiques sociales opposées l'une à l'autre engendrent deux systèmes antinomiques d'organisation sociale. Pour les uns, la société est une cohue d'atomes plus ou moins ingénieusement agencés par la main de fer de l'État, un mécanisme de rouages qui s'engrènent les uns dans les autres et qui obéissent à l'impulsion d'un moteur central ; pour les autres, la société est, ce que Cicéron appelle merveilleusement bien *cœtus ordinatus*, un peuple organisé, une série d'organismes vivants, ayant chacun leur fonction propre et leur autonomie relative. Regardons non point, en dedans de nous, des abstractions vides de réalité, mais, devant nous, la nature des choses telle qu'elle se développe au souffle de l'histoire, et nous verrons qu'une société est un immense organisme corporatif à partir de cette première corporation naturelle et nécessaire qu'est la famille, jusqu'à la grande corporation, l'État, en passant par ces corporations intermédiaires, filles de la première, origines de la dernière : les communes, les provinces, sans oublier les associations professionnelles qui groupent les hommes voués aux mêmes occupations,

(1) *Op. cit.*, p. 7.
(2) PP. 9 et 11.
(3) P. 16.

et ayant par conséquent les mêmes intérêts. Le régime corporatif, ainsi entendu dans un sens large et élevé, est le régime naturel de la société humaine.

Les Constituants de 89, grisés par la liqueur frelatée du *Contrat social*, ne virent dans la société qu'une immense agglomération d'individualités humaines réunies par le lien d'un contrat volontaire, et formant une monstrueuse *collectivité amorphe*, sans organes distincts, sans fonctions spéciales, recevant tout, mouvement, action, de la puissance sans contrepoids de l'État, incarné, soit dans un homme, soit, ce qui est pire, dans une assemblée anonyme irresponsable. Nul ne l'ignore, la Constituante, poussant jusqu'au bout l'œuvre déjà à moitié accomplie par la royauté absolue, passa un niveau impitoyable sur toutes les formes merveilleusement variées de la vie sociale, détruisit toutes les corporations, interdit même jusqu'à l'espérance de pouvoir s'associer en vue « de prétendus intérêts communs », et il ne resta plus, d'un côté, que la poussière humaine livrée à tous les vents, et, de l'autre, l'État omnipotent et omnivore. — Le kantisme avec son subjectivisme et son individualisme ajoute de nouvelles forces à cette conception mécanique de la société. Elle aboutit logiquement, d'un côté, par l'individualisme à l'*anarchie*, et, de l'autre côté, par la *bureaucratie* et le *fonctionnarisme* à outrance, au socialisme collectiviste.

Beaucoup d'esprits, effrayés par ces conséquences, se rejettent, et avec raison, vers l'autre système. A côté des écoles et des revues catholiques, comme l'*Association catholique*, la *Réforme sociale*, le *Sillon*, qui le soutiennent avec des nuances diverses, il rallie des hommes assez éloignés de nos idées, comme M. Paul Boncour, dans nos *Fédéralisme économique*.

Toutefois, il faut avoir soin de rester dans de justes limites. De son jours, Comte, Spencer, Schœffle, Blüntschli, Fouillée, Espinas, Durkheim, ont étrangement abusé de la doctrine de l'*organisme social*, et avec eux, comme nous l'avons déjà indiqué, la science sociale n'apparaît plus que comme un chapitre de l'histoire naturelle : la sociologie relève de la biologie.

L'on comprend à quelles conséquences désastreuses pour la société et pour la dignité humaine peut conduire une semblable théorie. Ne l'oublions pas : entre le corps vivant et le corps social, il y a *analogie*, non *identité*. Qu'on dise que la société est un organisme, si par organisme on veut simplement entendre un système harmonieux de forces vivantes coordonnées entre elles et par rapport au tout ; mais qu'il soit clair qu'entre le corps vivant et le corps social, il y a cette

différence capitale que, dans le corps vivant, l'organe *est tout ce qu'il est* en vue de l'ensemble, tandis que, dans le corps social, les organes raisonnables, libres, encore qu'ils soient sous certains rapports subordonnés en tout, n'en gardent pas moins leur dignité, leur caractère et leur autonomie de *personnes :* la société n'est pas une *fin en soi.* Il faut se rappeler ce mot profond de saint Thomas, qui, comme toujours, est dans le vrai parce qu'il est dans la mesure, et qui dans sa concision indique le juste rapport de la *personne* humaine au *tout* social : *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (1). Ainsi est sauvegardée la liberté dans l'ordre et est dressée une infranchissable barrière contre les entreprises du *collectivisme* et du *socialisme d'État,* sous ses diverses formes.

Ces réserves faites et ces limites posées, il est clair qu'on ne peut que se réjouir de la prépondérance que prend de plus en plus dans les esprits, dans les écoles, dans les systèmes, la conception *organique* de la société.

G. DE PASCAL.

(1) Saint THOMAS, Ia IIae, q. XXI, art. 4, ad 2um.

LA BIOLOGIE

AU CONGRÈS DE MÉDECINE DE MADRID

Le quatorzième Congrès international de médecine s'est tenu à Madrid du 21 au 27 avril 1903. De nombreuses questions ont été agitées, et les quelques centaines de communications qui ont été faites dans les seize sections du Congrès ont jeté quelque lumière sur l'état actuel des sciences médicales.

Je ne citerai de ce Congrès que les communications qui, par leur objet, peuvent intéresser les philosophes ; elles concernent pour la plupart la biologie, et c'est sous ce rapport seulement que j'examinerai l'activité de cette nouvelle étape scientifique et médicale.

Je classerai les travaux selon leur objet et, pour plus de facilité, je résumerai successivement :

a) Les communications concernant les *méthodes ;*

b) Les communications concernant les *doctrines,* l'*anatomie* et la *physiologie* du *système nerveux ;*

c) Les communications concernant les *psychopathies* et la *neurologie ;*

d) Les communications concernant la *pédagogie,* l'*hygiène* et la *thérapeutique mentale.*

I

LES COMMUNICATIONS CONCERNANT LES MÉTHODES

L'AUDITION. — Dr H.-J.-L. Struyschen (Breda). — *L'acoumétrie en micro-millimètres.*

« A l'aide de la petite figure modifiée de *Gradénigo* on peut observer à chaque moment — le diapason restant en main — l'amplitude jusqu'à 1 millième de millimètre.

Parce que l'amplitude de l'air dans le conduit auditif est à peu près égale à celle d'un diapason de dimensions suffisantes, tenu

devant l'orifice extérieur, on est capable de déterminer directement le minimum perceptible chez beaucoup de sourds.

On peut déterminer aisément le décrement du diapason libre.

A l'aide de ce décrement on peut dériver du nombre des secondes, écoulées après l'amplitude 1μ, l'amplitude probable du minimum perceptible path. ou physiol., selon la formule : *min. perc.* $= 10 - \frac{n}{d}$, dans laquelle d est le nombre de secondes pour une diminution jusqu'à $\frac{1}{10}$, n le nombre de secondes de 1μ jusqu'au minimum perceptible path. ou physiol.

On obtient pour les diapasons au-dessus de C_3 (1024 v. d.) un meilleur point fixe que la mise en branle automatique.

Contrairement à l'opinion commune, les vibrations de la manche du diapason non chargé n'ont pas lieu en sens longitudinal, mais en sens transversal.

L'amplitude de l'air dans l'entourage du diapason vibrant ne dépend que des *dimensions extérieures* du diapason, et pas de sa masse. »

Le Dr H.-J.-L. Struyschen (Breda) signale la possibilité *d'une flamme sensible sans membrane.* Il est très simple d'arranger une flamme sensible et photogénique sans membrane, et même sans tube ; une telle flamme est très sensible aux vibrations d'un diapason. L'influence modificatrice d'un simple cornet acoustique sur la propagation du son ne sera pas d'une si grande importance, parce que la perception physiologique se fait à l'aide d'une construction analogue (conduit auditif et couche). En théorie, les graphiques, obtenus par une membrane, une flamme ou un fil sensible, ne peuvent être concrets qu'à condition que l'amplitude de la membrane, de la flamme ou du fil soit — pour tous les sons de la gamme — proportionnée à un même degré à l'amplitude du diapason.

LA VISION. — Dr Jacinto de las Cuevas (Madrid). — *Nécessité de l'unification des échelles optométriques.*

Voici ses conclusions :

La diversité des échelles optométriques connues et la différence des bases sur lesquelles elles sont appuyées sont des motifs plus que suffisants pour justifier la « nécessité de leur unification ».

Les échelles étant destinées à mesurer l'acuité visuelle, et celle-ci consistant en la faculté qu'a la rétine de distinguer deux points très rapprochés, l'échelle doit se baser sur la plus petite séparation de ces deux points, c'est-à-dire sur le *minimum separabile.*

Le plus petit écartement de ces deux points, pour qu'ils soient perçus nettement par la rétine, est celui qui correspond à un angle

d'une minute selon la plupart des auteurs, et par conséquence, l'unité de l'échelle doit être basée sur l'angle visuel limite ou minime d'une minute.

Si l'échelle doit être universelle, on est forcé de ne pas employer des lettres dans sa construction, à cause de la différence entre la visibilité et la lisibilité, de la non-conformité de type de lettres qu'on devait choisir, de la différence d'expression graphique de divers idiomes, et finalement pour ne pas être utilisables lorsque le sujet observé est illettré ; alors on doit adopter comme *opto-type universel* l'anneau ou cercle brisé, avec l'ouverture à bords parallèles et de grandeur égale à sa largeur.

Pour que les résultats des observations soient comparables, il faut fixer une distance pour l'emploi de l'échelle, et faire omission de la faculté d'accommodation en déterminant l'acuité visuelle, c'est pour ça que je propose d'accepter universellement la distance *cinq* mètres.

L'éclairage de l'échelle, il faut qu'il soit constant et intense, et puisque ces conditions ne peuvent pas nous faciliter la lumière naturelle, il est préférable de se servir de l'illumination artificielle, et pour qu'elle soit exactement dosée et exprimée en chiffres, d'utiliser la lumière fournie par une lampe électrique d'intensité de *dix* bougies.

L'échelle, comme tout bon système de mesure, doit avoir ses échelons ou gradations exactement égaux, représentant chacun la valeur exacte de l'unité, et alors l'intervalle de numéro à numéro doit être exactement la valeur de l'unité.

Pour éviter l'inconvénient, présenté par l'intervalle trop grand du numéro un au numéro deux, qui serait le double de l'unité, on peut ajouter un intermédiaire, évaluer exactement la moitié de la valeur de l'unité.

L'expression ou notation de l'acuité visuelle peut être conventionnelle, et bien qu'elle soit universellement acceptée il n'y a pas inconvénient à énoncer les échelons, avec des numéros de un à dix, de la façon suivante : 1, 1.50, 2, 3, etc., etc., et à exprimer par exemple V = numéro 7 de l'échelle.

Ils ne sont pas nécessaires dans la constitution de l'échelle, les numéros, pour déterminer des acuités supérieures à l'unité ; lorsque, en des cas déterminés, il sera convenable de découvrir ces acuités, il suffira d'augmenter la distance de cinq mètres.

Également, il n'est pas nécessaire ni convenable d'employer l'échelle, ou les opto-types pour mesurer la vision rapprochée : nous savons déjà qu'en prenant part à celle-ci l'accommodation n'est pas

l'acuité proprement dite, ce que nous déterminons, mais l'adaptation de l'organe visuel à une nécessité, ou travail ; il suffit, dans ces cas, d'accommoder la vue du sujet observé à l'emploi qu'on doit faire d'elle (lecture, écriture, gravure, musique, etc., etc.).

De même, le Dr Cuevas ne croit pas absolument nécessaire que fasse partie de l'échelle la figure étoilée, pour la détermination de l'astigmatisme, parce que les moyens objectifs de la *Skiascopie* sont plus sûrs pour déterminer cette amétropie ; cependant, puisque en de certains cas elle pouvait être utile ou convenable comme vérification, on peut conserver la figure classique proposée par *Snellen* toute fois qu'on se prononce sur l'endroit où l'on doit placer le zéro.

Comme toute échelle doit servir à déterminer le sens lumineux et la perception des couleurs, c'est-à-dire être photométrique et chromatique, et que l'échelle doit être employée, comme nous l'avons dit dans la sixième conclusion, avec de la lumière artificielle, rien de mieux que de construire les opto-types colorés et éclairés par transparence, en faisant l'examen optométrique dans une chambre noire.

Comme appendice, et qu'on adopte ou non une échelle universelle, il considère très opportun de proposer à la section d'Ophthalmologie de tâcher d'obtenir des Sociétés d'Hygiène qu'elles se préoccupent d'accepter le placement et l'usage des échelles optométriques dans les écoles, pour faire des observations répétées de l'acuité visuelle des élèves.

Le Dr José Presas de Barcelone s'occupe également de la *Nécessité de l'unification des échelles optométriques ;* il est d'avis de s'occuper sérieusement et rapidement de l'unification optométrique, qui permettra de commencer à voir clair dans les recherches cliniques. Une échelle optométrique et chromatique centésimale lui semble réunir toutes les conditions exigées par la totalité des besoins scientifiques et cliniques. Des résultats pratiques seraient incalculables.

Dr E. Landolt de Paris. — *Rapport sur la nécessité de l'unification des échelles optométriques.*

L'unification des échelles optométriques est indispensable et urgente.

« A cet égard, mes propositions, basées sur les considérations contenues dans mon rapport, sont les suivantes :

On conservera, jusqu'à nouvel ordre, comme base de la détermination de l'acuité visuelle, la recherche du *minimum separabile, et pour la construction des opto-types, le principe de Snellen.*

Mais on remplacera les lettres, chiffres, crochets et autres figures,

différentes entre elles, par une figure unique : le *cercle brisé*, dont on ne variera que la dimension et la direction.

L'unité sera représentée par le cercle dont la lacune apparaît sous un angle d'*une minute*.

L'examen de l'acuité visuelle se pratiquera simultanément avec celui de la réfraction statique, à une distance d'au moins *cinq mètres*.

Le résultat pourra donc être exprimé en *décimales*.

Les dimensions des opto-types seront choisies de façon que, placés à cinq mètres, ils correspondent aux degrés d'acuité visuelle de 0,1 à 2, en suivant, jusqu'à l'unité, *la progression naturelle des nombres*.

L'examen optométrique se pratiquera à une *lumière artificielle blanche* et *constante*. »

II

L'ANATOMIE ET LA PHYSIOLOGIE DU SYSTÈME NERVEUX

Il faut faire une place d'honneur aux recherches du *Dr Donaggio* (Reggio-Emilia), un jeune et éminent histologiste italien, sur la structure fine du système nerveux. Les belles coupes histologistes étaient des aquarelles d'une rare beauté technique et surtout démonstrative au premier chef. Examinant la structure des appareils fibrillaires dans les éléments des cellules nerveuses de certains centres des terminaisons acoustiques de Held (ganglion ventral, nucléé du corps trapézoïde), Donaggio conclut dans le sens de l'impossibilité de concevoir anatomiquement les rapports des éléments nerveux par contiguïté ; au contraire, les faits plaident pour la transmission nerveuse par continuité. L'auteur s'occupe depuis bon nombre d'années de l'étude de l'anatomie du système nerveux, et on connaît la réserve et les précautions scientifiques qu'il prend avant d'affirmer quelque chose, pour ne pas réfléchir sérieusement sur ses données anatomiques.

Le *Dr Barbieri* de Paris conclut dans le même sens que Donaggio ; et le fait est d'autant plus remarquable qu'il est arrivé aux mêmes résultats par des voies et des méthodes différentes. M. *A. Barbieri* a étudié la position à la suite des recherches de chimie physiologique. Les nerfs jouent un rôle considérable dans l'évolution morphologique et dans l'évolution chimique de tous les tissus.

Retenons du rapport de M. Van Gehuchten : *La dégénérescence dite rétrograde ou dégénérescence wallérienne indirecte,* les quelques faits suivants :

Waller formula en 1856 la proposition suivante : « Quand on interrompt un cordon nerveux de façon à empêcher sa régénération, le bout périphérique séparé de son centre trophique dégénère, tandis que le bout central resté en rapport avec ce centre demeure normal. Cette loi a régné dans la science sous le nom de la *loi de Waller* pendant quarante ans sans contestation aucune. La proposition positive de la loi de Waller est vraie d'une manière absolue ; il n'en est pas de même pour la proposition négative. »

De l'ensemble des recherches de cet auteur sur la dégénérescence wallérienne indirecte se dégagent les conclusions suivantes :

« 1° La loi de Waller est fausse dans sa proposition négative, puisque cette proposition ne peut s'appliquer, sans restriction aucune, à *tout* cordon nerveux. La loi de Waller doit donc être modifiée. Nous croyons qu'elle serait conforme à la réalité des faits si on la formulait de la façon suivante : Quand on interrompt un cordon nerveux, le bout périphérique séparé de son centre trophique dégénère *toujours*. Quant au bout central resté en rapport avec ce centre, il se comporte d'une façon qui varie d'après la nature du traumatisme qui a amené l'interruption et d'après le cordon nerveux que l'on considère. *Ce bout central peut dégénérer.* La dégénérescence du bout périphérique est toujours *précoce,* la dégénérescence du bout central, quand elle survient, est toujours plus tardive. La dégénérescence du bout périphérique est une *dégénérescence secondaire* directe, consécutive à la lésion expérimentale ; la dégénérescence du bout central est consécutive à l'atrophie rapide des cellules d'origine ; c'est une *dégénérescence secondaire* indirecte.

2° L'existence de la dégénérescence wallérienne indirecte nous oblige à être d'une prudence extrême dans l'étude des dégénérescences secondaires faite avec la méthode de Marchi, car le principe généralement admis : le sens de la dégénérescence indique le sens de l'activité fonctionnelle, ne peut être appliqué que pour autant que *la durée de survie à la lésion pathologique ou expérimentale n'ait pas dépassé 15 ou 20 jours.* Dès que la survie est plus longue, la dégénérescence wallérienne indirecte *peut* intervenir. Il résulte de là que toutes les conclusions formulées par les auteurs sur le trajet ascendant ou descendant de certaines voies nerveuses, basées sur des recherches anatomo-pathologiques ou expérimentales *dans lesquelles on n'a pas tenu compte des conditions spéciales de survie,* sont sujettes à caution.

3° La dégénérescence wallérienne indirecte peut être utilisée comme une *méthode nouvelle* de recherches permettant de mettre en relief non seulement le trajet intracérébral ou intramédullaire de toute fibre motrice périphérique, mais encore l'origine et le trajet d'un grand nombre de voies nerveuses de l'axe cérébro-spinal.

4° Elle permet de redresser un grand nombre d'erreurs commises dans ces derniers temps par les auteurs qui attribuaient à la loi de Waller une rigueur absolue. C'est ainsi que nos recherches démontrent que les nombreuses voies ascendantes, décrites récemment par Probst dans le cordon antéro-latéral de la moelle, n'existent pas ; ce ne sont que des voies descendantes envahies par la dégénérescence wallérienne indirecte.

5° La dégénérescence wallérienne indirecte est plus tardive que la dégénérescence wallérienne directe. La première commence à se manifester dans les centres nerveux environ 20 jours après la lésion expérimentale, alors que la première est généralement en pleine évolution 6, 7 ou 8 jours après le traumatisme. Ce fait, de la plus haute importance, peut être utilisé dans les recherches expérimentales. Quant aux observations anatomo-pathologiques, faites avec la méthode de Marchi dans le névraxe de l'homme, chaque fois que le temps de survie à la lésion initiale aura dépassé 20 jours, on devra se borner à l'avenir à signaler les voies nerveuses en dégénérescence et s'abstenir de conclure du sens de la dégénérescence au sens de l'activité fonctionnelle, jusqu'à ce que les recherches expérimentales et les observations anatomo-pathologiques auront été assez nombreuses pour nous renseigner exactement sur les faisceaux de fibres nerveuses qui subissent la dégénérescence wallérienne indirecte. »

Je ne pourrais pas discuter ici les données de M. Van Gehuchten, d'autant plus que le problème est trop ardent pour l'aborder en simple critique. Je me limiterai volontairement en disant que tous les anatomistes ne sont pas du même avis ; le Dr Marinesco entre autres, une autorité dans la matière, partage un avis sur certains points tout à fait opposé.

Le Dr J. Gomet-Ocaña. — *Survie d'un chien après la double section simultanée des deux nerfs vagus-sympathiques pratiquée dans le cou.*

Chez le chien, la survie est possible après la double section au cou des deux vagues-sympathiques au-dessus de l'origine des récurrents. Le rapport normal qui existe entre les mouvements respiratoires et les mouvements cardiaques est détaillé par l'auteur du mémoire : ce rapport a augmenté toujours depuis l'opération jusqu'au sixième jour où il était de 2 à 24. Deux mois après, mettant à découvert les deux nerfs vagues on a constaté que les deux bouts des deux

nerfs jadis sectionnés s'étaient réunis; excitant le bout central au-dessus de la cicatrice, on a vu un reflet respiratoire mais aucune réaction pupillaire. Excitant le bout périphérique au-dessous de la cicatrice, on n'a pas remarqué de réactions pupillaires, ni de réactions cardiaques.

N. Vaschide et Cl. Vurpas. — *Contribution à la physiologie du mouvement. Disparition des mouvements dans la chorée chronique.*

Rapprochant la disparition des mouvements observée les derniers jours de la vie dans un cas de chorée chronique, de l'examen anatomique du névraxe, les auteurs trouvent dans l'anatomie l'explication de cette absence de mouvements. Ils ont relevé l'existence d'un processus inflammatoire de tout le névraxe, en même temps qu'ils notaient l'existence d'une pleurésie séro-fibrineuse à droite. Il semble qu'ainsi, sous l'influence d'une poussée inflammatoire de tout le système nerveux central, les mouvements ont disparu. Les mouvements dans la chorée chronique, quelle qu'en soit la cause anatomique ou physiologique, semblent ainsi résulter d'un défaut d'harmonie entre le fonctionnement réciproque et les actions mutuelles des différents centres nerveux étagés et superposés. Un trouble inflammatoire ou autre se manifeste par la cessation des mouvements, contrairement à ce qui existe chez les sujets normaux où la première étape est d'abord une période d'excitation marquée par des mouvements et parfois de véritables convulsions.

Le Dr le Double (Tours). — *Les variations des os du crâne de l'homme.*

Il est à retenir de cette note entre autres le fait que si les variations des os du crâne de l'homme sont, ainsi que les variations de son système musculaire, plus communes dans un groupe ethnique que dans un autre, il n'est pas démontré péremptoirement que dans un même groupe ethnique elles soient plus fréquentes chez la femme que chez l'homme et, toutes choses égales d'ailleurs, chez les criminels et les aliénés. Tout ce qu'il est permis de dire, c'est que, pour les os du crâne humain de même que pour le système musculaire de l'homme, les variations de ces os qui sont de nature réversive rattachent, par d'étroits et nouveaux liens, l'homme aux autres mammifères, tandis que celles qui sont de nature progressive l'en éloignent.

Citons enfin la communication du Dr Albrecht de München sur *l'organisation physique de la cellule nerveuse*, dont il m'est impossible d'en rendre compte, n'ayant pu l'entendre.

III

LES PSYCHOPATHIES ET LA NEUROLOGIE

NEUROPATHOLOGIE — Dr Pierre PREGOWSKI (Heidelberg). — *A propos de l'affection décrite tantôt comme neurasthénie périodique, tantôt comme psychose circulaire d'un petit grade*, etc.

L'auteur, à la suite de nombreuses observations, croit que la nature de cette affection est en rapport avec des modifications pathologiques du système circulatoire, et plus particulièrement avec un spasme des vaisseaux cutanés. Ce spasme des vaisseaux cutanés est suivi de toute une série d'autres troubles :

Du côté du cœur. — Pouls fréquent et petit, gêne générale de la circulation, qui se manifeste de la cyanose, de l'hypersécrétion bronchiale, un besoin d'inspirations profondes, etc.

Du côté des organes digestifs. — Constipation spasmodique.

Du côté des fonctions psychiques. — Il faut distinguer les troubles passagers des modifications plus profondes, qui se montrent graduellement.

Cette conception de l'affection fait saisir facilement l'étiologie, la thérapie, etc., de cette maladie.

L'analyse détaillée des troubles psychiques permet à l'auteur de supposer qu'il n'est pas légitime de rattacher ces symptômes à la maladie décrite comme psychose circulaire.

En effet, les troubles les plus importants qui appartiennent en propre à cette affection sont : instabilité de l'humeur (hypertrophie des réactions émotionnelles pour tous événements extérieurs dépressifs et excitatifs), facilité à donner libre cours à l'imagination, grande diminution des capacités intellectuelles.

Il est aussi toute une série des symptômes catatoniques, qui n'appartiennent pas à la psychose circulaire.

Dr H. GUTZMANN (Berlin). — *La respiration des sourds-muets en parlant.*

Les sourds-muets de naissance, instruits par la méthode orale, parlent en exagérant les mouvements de l'articulation et de la respiration.

Les mouvements de la respiration en parlant présentent les symptômes de l'ataxie, ils manquent de l'habile coordination.

La fausse respiration fait une fausse production de la voix. C'est important pendant la période de la puberté.

Il ne suffit pas d'exercer la respiration seulement au commencement de l'instruction des sourds-muets : il est absolument nécessaire que ces exercices soient faits aussi pendant tout le temps que l'enfant reste dans l'institut.

Il est possible de corriger ces fautes par des exercices de la respiration.

L'auteur s'appuie sur des traces pneumographiques.

Dr A. Castex. — *Les causes de la surdi-mutité.*

Voici les conclusions du remarquable rapport de professeur Castex.

« Mon rapport est basé sur un ensemble de 838 sourds-muets. Ils ont été examinés : 1° à l'Institution nationale de Paris, en présence des professeurs de ces enfants ; 2° dans des consultations particulières ; 3° à l'Institution nationale des sourdes-muettes de Bordeaux.

On est souvent mal renseigné par les parents qui craignent d'avouer des tares familiales, ou se font illusion sur l'état réel de leur enfant.

Avant de chercher les causes, il importe de bien reconnaître la surdi-mutité en la distinguant des états similaires (retard dans le développement du langage, audi-mutité, surdités psychiques, surdi-mutité hystérique).

Il y a lieu de séparer, pour la recherche des causes, les cas de surdi-mutités congénitales ou acquises. L'analyse des observations et l'ensemble des statistiques montrent que l'infirmité est plus souvent congénitale qu'acquise.

I. — *Surdi-mutités congénitales.* — Influence du sexe. L'infirmité se montre plus fréquente dans le sexe masculin que dans le sexe féminin.

Nationalité : Elle est en plus forte proportion dans les régions montagneuses de l'Europe (Alpes, Karpathes, Pyrénées), que dans les pays plats.

Age des parents : Ne paraît pas avoir une grande influence.

Consanguinité des parents : Son influence a été signalée dès longtemps (versets du *Lévitique,* XVIII) et bien étudiée par Prosper Ménière (1856). D'après mes relevés personnels : un sourd-muet sur dix est issu de parents consanguins. Des causes occasionnelles (méningite, etc.) peuvent s'ajouter à la prédisposition par consanguinité pour réaliser l'infirmité. La consanguinité semble réagir en additionnant les tares qui existent chez les géniteurs.

Hérédité : La transmission *directe* des père et mère à leurs enfants se produit assez rarement. La transmission *indirecte* des grands-parents aux petits-enfants est cinq fois moins fréquente encore. L'infirmité peut sauter une ou plusieurs générations. On est moins fixé sur l'influence de la surdité sans mutité chez les ascendants.

Influence de la syphilis. Elle est démontrée par l'ensemble des caractères révélateurs de l'hérédo-syphilis chez un certain nombre d'enfants, par la multiléthalité qui sévit sur leurs collatéraux et par les renseignements quelquefois obtenus des parents.

La tuberculose, le rachitisme, le saturnisme et surtout l'alcoolisme des ascendants jouent un rôle incontestable.

Des accidents au cours de la grossesse peuvent être incriminés maladies infectieuses de la mère, chutes, émotions diverses.

L'ensemble des autopsies montre l'importance dominante des lésions labyrinthiques, cérébrales, bulbaires, qui sont en outre plus souvent congénitales qu'acquises.

II. — *Surdi-mutités acquises.* — Les affections des méninges et du cerveau sont la cause la plus ordinaire de la surdi-mutité acquise, que l'infection se propage secondairement à l'oreille ou qu'elle reste confinée aux centres auditifs. La méningite cérébro-spinale agit fréquemment. La surdité par méningite apparaît d'ordinaire dès le troisième ou quatrième jour de la maladie.

Les diverses maladies infectieuses jouent un rôle important. Parmi les plus nuisibles on note : la rougeole, la scarlatine, les oreillons, la diphtérie. Puis viennent, avec une influence moindre : la variole, la fièvre typhoïde, les broncho-pneumonie et pneumonie, la coqueluche, l'influenza, la varicelle, l'érysipèle, l'impaludisme, l'ostéomyélite. Ces infections agissent en produisant une otite moyenne ou en frappant d'emblée les centres auditifs.

Les otites moyennes suppurées sont une cause relativement rare, parce qu'elles ne déterminent pas une surdité grave. Elles sont dangereuses surtout par la propagation de l'infection à l'oreille interne.

La présence de tumeurs adénoïdes dans le cavum ne paraît guère plus fréquente chez les enfants sourds-muets que chez les entendants-parlants.

Divers accidents doivent figurer dans l'étiologie de la surdi-mutité (chutes sur la terre déterminant des fractures du crâne, des hémorragies labyrinthiques, des méningites traumatiques ; explosions de la foudre, coups de soleil, empoisonnements, frayeurs).

Le sourd-né est dans l'impossibilité de s'approprier le langage par l'audition et l'enfant devenu sourd oublie les mots appris.

III. — *Conclusion générale.* — Dans la recherche des causes il faut attacher peu d'importance au dire des parents et à ces circonstances banales qu'on trouve dans les antécédents de presque tous les enfants normaux.

Toutes les conditions qui amoindrissent l'organisme et notamment

le système nerveux (mauvaise hygiène, unions consanguines, syphilis, alcoolisme, accidents au cours de la grossesse, etc.) peuvent déterminer la surdi-mutité congénitale, ce en quoi l'organe auditif se montre particulièrement fragile. Et ce qui frappe les organes auditifs profonds (méningites, infections, traumatismes) entraîne la surdi-mutité acquise.

En tout cas, cette infirmité est *occasionnelle* et *faiblement héréditaire*. C'est ce qui peut encourager la thérapeutique préventive que nous devons lui opposer. »

Dr E. Schmiegelow (Copenhague). — *Les causes de la surdi-mutité.*

On peut envisager la surdi-mutité de trois points de vue différents : *étiologique, anatomo-pathologique*, et d'un point de vue *fonctionnel-acoustique*.

Schmiegelow traite seulement la question d'un point de vue fonctionnel-acoustique en examinant dans quelle mesure une personne doit être dure d'oreille pour devenir sourde-muette.

En premier lieu la surdi-mutité a pour cause : 1° *une surdité complète*, ou 2° *une audition considérablement affaiblie*.

La surdité complète entraîne la surdi-mutité, si l'infirmité est congénitale ou quand elle apparaît avant l'âge de huit ans ; mais il y a des exceptions, car on trouve des exemples d'enfants qui, en perdant l'ouïe à l'âge de douze à dix-sept ans, deviennent sourds-muets.

S'il s'agit d'une *audition partiellement conservée*, la question devient celle-ci : Quel est le degré de dureté d'oreille qui soit nécessaire pour produire la mutité ? Ce sera plus difficile d'y répondre, car pour que la dureté d'oreille entraîne la surdi-mutité il ne suffit pas qu'elle atteigne un certain degré, mais la surdité doit dater d'un certain âge, et l'intelligence de l'enfant et la méthode d'éducation doivent aussi être prises en considération.

Schmiegelow est arrivé au résultat suivant : si l'on ne prend pas des précautions spéciales pour l'éducation et si on ne met pas à profit les restes d'ouïe, il est probable qu'une dureté d'oreille, attaquant les enfants à un tel degré que la distance de leur audition distincte soit égale ou inférieure à environ $0^{m},20$ pour la voix de conservation, produira la surdi-mutité.

La condition pour entendre les éléments des paroles étant que l'aptitude à percevoir les sons soit relativement bien conservée, il est important de décider si l'examen instrumental de l'audition pour les sons met à même de déterminer les chances ou l'impossibilité de développer chez un élève la faculté d'entendre les éléments de la parole.

Les nombreuses recherches de *Beyold*, *Schwendt* et nombre d'autres savants nous ont appris que de fortes lacunes dans la région centrale de la gamme des sons, lacunes couvrant les octaves simple, double et triple, rendent absolument sourd pour la parole. Dans cette partie centrale de la gamme, dont dépend la perceptibilité des mots, *Schmiegelow* a trouvé comme minimum d'ouïe des sons : $\frac{1}{50.000}$ pour sol^3 g^1, $\frac{1}{150.000}$ pour ut^4 c^2, $\frac{1}{3.000.000}$ pour sol^4 g^3 et $\frac{1}{8.000.000}$ pour ut^4 c^3 de l'acuité normale.

Néanmoins l'examen instrumental de l'ouïe pour les sons ne suffit pas à lui seul pour répondre, en tous les cas, à la question de possibilité ou d'impossibilité qu'une certaine dureté d'oreille entraîne une surdi-mutité permanente ; car on (*Hasslauer*) a examiné des oreilles qui, quoique incapables d'entendre les sons de la partie centrale de la gamme (si^3 — sol^4), possédaient l'audition pour les paroles, les phrases et toutes les voyelles.

A. Meige. — *La médecine au musée du Prado.*

M. Henry Meige a fait une étude critique des tableaux du musée du Prado, qui présentent un intérêt médical. Il s'est attaché à montrer comment les artistes, en copiant fidèlement la nature, ont parfois représenté avec exactitude des caractères pathologiques qui peuvent permettre aux médecins de faire des diagnostics rétrospectifs.

Les œuvres de Velasquez fournissent une ample matière à ce genre de critique. Velasquez a fait le portrait d'un certain nombre de nains et de bouffons, où il est possible de reconnaître les traces d'affections morbides aujourd'hui bien connues ; les uns sont des rachitiques, les autres des achondroplasiques. Il existe aussi des portraits d'idiots, où Velasquez a reproduit très exactement les stigmates physiques de l'idiotie et de la dégénérescence.

Un bouffon de Charles-Quint, peint par Antonio Horo, est un type remarquable d'hémiplégique, dont la main droite est contracturée. L'auteur cite encore une naine obèse, de Carréno de Miranda, et un goitreux de E. Marsh, un éléphantiasis du nez attribué à Holbein, rappelant le vieillard de Ghirlandajo, du musée du Louvre.

Après les difformités, M. Henry Meige étudie les peintures représentant la reine sainte Élisabeth de Hongrie soignant les teigneux, où l'on voit plusieurs enfants dont les têtes sont couvertes de plaques teigneuses très fidèlement rendues. Viennent ensuite les opérations figurées par les peintres flamands et hollandais du XVe au XVII siècle, un arracheur de dents de Théodore Rombouts, deux tableaux de Téniers le Jeune représentant une opération sur la tête et une opération sur le pied. Enfin, deux curieuses peintures, l'une de Jérôme

Bosch, l'autre de van Hemossem, représentant la supercherie chirurgicale connue sous le nom d'opération des « pierres de tête », dont M. Henry Meige a fait autrefois une étude documentée.

L'auteur, qui a poursuivi ses recherches dans toutes les collections d'Europe, établit des comparaisons entre les peintures du Prado et celles des autres galeries. Cette étude montre bien l'intérêt tout spécial que le médecin peut prendre à l'examen des œuvres d'art ; elle montre, en outre, le parti que la critique d'art peut tirer des connaissances médicales. Elle conduit à cette conclusion que les peintres les plus célèbres sont justement ceux qui ont reproduit le plus fidèlement la nature, même dans ses difformités.

N. Vaschide et Cl. Vurpas. — *Recherches expérimentales sur la psycho-physiologie des vaso-moteurs dans les troubles psychopathiques.*

A la suite de recherches entreprises sur les vaso-moteurs dans les différents troubles psychopathiques, les auteurs sont arrivés aux conclusions suivantes :

Dans la paralysie générale, la première phase est marquée par une vaso-constriction faisant bientôt place à une vaso-dilatation ; dans la phase cachectique il y a de la vaso-dilatation.

Dans la mélancolie les vaso-moteurs sont en état de vaso-constriction.

Dans la plupart des délires systématisés, les vaso-moteurs subissent l'influence des états mentaux des sujets. Dans l'épilepsie, ils se comportent comme à l'état normal. L'idiotie, qui le plus souvent se complique de troubles moteurs, présente de la vaso-dilatation.

Les auteurs pensent que la thérapeutique pourrait peut-être tirer profit de la connaissance méthodique des troubles vaso-moteurs en psychiatrie, et agir par eux d'une façon curative sur l'état psycho-organique de certains malades.

Citons encore la communication du Dr Magalhaes Lemos, de Porto (Lisbonne), sur : *l'évolution des idées délirantes dans quelques cas de mélancolie chronique à forme anxieuse.*

A propos d'un cas de délire systématisé de mélancolie présentant une teinte spiritualiste à nuance panthéiste, qui est très curieuse au point de vue de la régression atavique. Observation à retenir, on n'a pu saisir aucune anomalie en ce qui concerne les sensations internes et externes ; la mémoire était excellente, la vision mentale n'était nullement affaiblie, ni altérée, et c'est une constatation que j'enregistre avec d'autant plus de plaisir qu'elle confirme les idées de M. Vurpas et de moi sur la psycho-physiologie de certains délires et particulièrement des délires systématisés et de négation.

IV

THÉRAPEUTIQUE. — HYGIÈNE. — PÉDAGOGIE

MM. Brissaud et H. Meige. — *La discipline psycho-motrice.*

La discipline psycho-motrice est une méthode de traitement qui a pour but la correction des troubles moteurs. Elle tend à supprimer les actes automatiques intempestifs, et à les remplacer par des actes corrects, utiles, voulus et réfléchis.

Pour parvenir à ce résultat, il ne suffit pas d'exercices gymnastiques passifs. Il faut en outre exiger du malade sa participation active dans l'exécution des actes commandés : l'écorce cérébrale du sujet doit intervenir à tout instant.

La discipline psycho-motrice peut corriger les mouvements habituels excessifs ou intempestifs, les attitudes et les immobilisations vicieuses.

Elle trouve donc ses applications dans un grand nombre de maladies ; nous l'avons employée avec succès dans toutes les variétés des « tics », tics du visage ou tics des membres. Elle n'est pas moins utile pour les affections qualifiées de *crampes fonctionnelles*. Dans les troubles du langage, tels que le *bégaiement*, elle a donné aussi d'excellents résultats.

La discipline psycho-motrice est appelée à rendre service aux *ataxiques*. Il ne suffit pas, en effet, d'enseigner à ces malades une série d'exercices méthodiques ; il est nécessaire d'exiger d'eux une participation active à leur exécution, ils doivent en comprendre le but et en connaître la portée.

La même méthode est applicable aux sujets atteints d'affections paralytiques. Rien n'est plus préjudiciable à un hémiplégique ou un paraplégique que de se confiner au lit. Il faut lui enseigner une foule de mouvements, que souvent il se croit incapable de faire, tandis qu'en réalité il arrive à les exécuter après un grand nombre d'essais infructueux.

Un grand nombre d'impotences musculaires ne sont souvent que des ignorances musculaires. C'est en donnant aux malades l'éducation qui leur fait défaut que l'on arrive à corriger la plupart de ces incapacités fonctionnelles.

La discipline psycho-motrice n'est pas moins profitable aux sujets, qui, par suite d'un trouble mental, se croient dans l'impossibilité

d'exécuter certains actes, ou, inversement, se croient obligés de répéter continuellement certains autres. Les obsédés moteurs en bénéficient largement.

La discipline psycho-motrice est donc à la fois une éducation de l'esprit et du mouvement, de l'idée et de l'acte. Elle tend à supprimer les habitudes nuisibles et à instaurer des habitudes utiles ; elle vise à la suppression de l'automatisme, lorsqu'il est préjudiciable, et à son remplacement par des actes normaux volontaires et réfléchis. Elle est basée, comme toutes les éducations, sur la répétition des mêmes actes moteurs ; mais elle exige surtout la répétition des efforts volontaires du sujet en vue d'exécuter l'acte prescrit.

Lorsque le médecin peut obtenir du malade sa part de *collaboration active*, on peut toujours espérer les meilleurs résultats de ce mode de traitement.

Prof. Dr Alexandre de Poehl (Saint-Pétersbourg). — *Points de vue nouveaux concernant la thérapeutique des auto-intoxications provoquées par surmenage ou par surexcitation des nerfs (neurasthénie, hystérie,* etc.*)*

Voici ses conclusions :

Comme on le sait, les observations de Funke, Ranke et Afanassiew ont fourni la preuve que l'irritation des tissus, soit musculaires, soit nerveux, amène leur acidification. Des recherches ultérieures ont démontré que cette acidification est due notamment à la formation d'acide lactique. D'autre part, l'alcalescence des sucs tissulaires étant amoindrie, l'oxydation intra-organique devient moins active ; c'est là un fait avéré.

Les analyses d'urine ont montré un abaissement de l'oxydation intra-organique (abaissement de la respiration tissulaire), de l'alcalescence des humeurs et de la pression osmotique des sucs tissulaires dans tous les cas de surmenage ou de surexcitation nerveuse (neurasthénie, hystérie, etc.). La forte acidification des tissus amène une série d'auto-intoxications.

Ces auto-intoxications, que je considère comme une conséquence de l'abaissement de la respiration tissulaire, sont désignées par le professeur Senator comme auto-intoxications histogènes sous le nom d'acidosis. Le professeur Senator, ainsi que d'autres observateurs, recommande dans ce cas la spermine (Sperminum-Poehl) comme le remède thérapeutique, qui combat le mieux et de la façon la plus durable l'abaissement de l'alcalescence du sang. L'explication de cet effet consiste dans le fait que la spermine, comme agent catalytique physiologique des processus d'oxydation, change par combustion les

acides organiques (parmi lesquels prédomine l'acide lactique) en acide carbonique.

Pour compléter l'explication que j'ai donnée autrefois de ces auto-intoxications, il me faut ajouter qu'un *circulus vitiosus* peut avoir lieu dans le cas de l'abaissement de la respiration tissulaire par suite de surmenage ou de surexcitation du système nerveux.

J'ai prouvé la présence de l'adrénal (agent catalytique des processus de réduction) dans beaucoup de tissus, spécialement dans l'intérieur de la cellule, et cet adrénal, n'étant soluble que dans les milieux acides, sort de l'intérieur de la cellule par suite de l'abaissement de l'alcalescence du sang et entre dans la circulation. La respiration des tissus est d'autant plus abaissée que la propriété réductrice de l'adrénal empêche la combustion de l'acide lactique et d'autres sucs organiques analogues. Un tel *circulus vitiosus* apporte des troubles considérables dans l'économie. Dans ce cas l'urine montre une diminution du coefficient d'oxydation (Robin, Poehl); mais elle présente en même temps des propriétés réductrices intenses (sans contenir de glycose). J'ai trouvé ces propriétés réductrices de l'urine si prononcées qu'on pouvait même se servir de cette urine pour développer des photographies. En même temps, le coefficient de déminéralisation de l'urine (A. Robin) est augmenté. Ce fait s'explique parce que les sels de calcium et de magnésium indispensables pour l'organisme sont éliminés en excès avec l'urine par suite de l'accumulation de l'acide lactique dans les sucs tissulaires. Les professeurs A. Robin, Bouchard, Gauthier, Letheby, Liborius, attribuent une grande importance à certains sels de calcium et de magnésium pour renforcer l'immunité de l'organisme.

Le rétablissement de l'alcalescence des sucs de l'organisme par les eaux minérales alcalines peut avoir un effet favorable, mais cet effet est de courte durée (comme cela a été démontré par le professeur Lœwy), tandis que le rétablissement des processus d'oxydations et l'augmentation de l'alcalescence des sucs est durable par l'air frais, les sports rationnels, ou par l'introduction directe de la spermine (Sperminum-Poehl) dans l'organisme. Pour la spermine les professeurs Senator, Lœwy, Popoff, etc., ont démontré que les processus d'oxydation et l'alcalescence du sang sont élevés relativement très vite et qu'ils sont *ceteris paribus* durables.

Le bien-être subjectif du malade suit une marche parallèle à la tendance vers la normale des coefficients susnommés de l'urine.

Dr Atlassoff (Kiew). — *La périodicité dans le développement de l'organisme dans l'âge scolaire et son importance.*

Le développement de l'organisme humain est soumis, comme tout processus biologique, à la loi de la périodicité. Le développement de la taille se fait pendant l'âge scolaire suivant différents modes ; chez un certain nombre de sujets, environ 20 pour 100, la croissance se manifeste en une seule période ; 60 pour 100 se développent en deux périodes ; enfin 12 pour 100 seulement présentent trois périodes de croissance.

Les autres divisions du corps présentent presque le même nombre de périodes dans leur développement. Rarement ce nombre de périodes est supérieur à trois. Une recrudescence marquée de la maladicité a été observée pendant les périodes de croissance.

L'étude de ces périodes a une importance grande, tant pédagogique que médicale. Il est nécessaire, selon cet auteur, de concevoir les programmes scolaires de manière à éviter de faire concorder une période d'affaiblissement avec une période trop chargée au point de vue de l'enseignement. On évitera ainsi chez l'élève un surmenage intellectuel accompagné d'un surmenage physique. De plus, la connaissance de ces périodes permettra de prendre en temps opportun les précautions nécessaires pour éviter les maladies en général et les maladies infectieuses en particulier.

Dr Laurent Bares (Saint-Gaudens). — *L'entraînement intellectuel.*

Il s'agit de l'hygiène de ceux qui se donnent à des travaux intellectuels prolongés, donc des troubles gastriques internes. Il convient tout d'abord de prescrire une hygiène alimentaire sévère : les aliments riches en toxines ou indigestes seront interdits ; l'alcool et le tabac seront supprimés. Tous les jours, on fera de l'exercice physique au grand air. La constipation sera combattue, on stimulera les fonctions cutanées, le lait facilitera l'élimination rénale.

Pauvres intellectuels, quel régime sévère... et pas un sur l'hygiène mentale ! Décidément on résout trop vite le rapport du physique et du moral.

J'oublie pour terminer ce compte rendu, une communication excentrique... *La fécondation des sexes à volonté dans l'espèce humaine*, par le Dr Jose, M. Dalmau-Pujadas. La lecture est digne d'un psychiatre-psychologue. Je détache pour mettre un peu de gaîté dans ces pages sévères ces quelques lignes.

« Il est hors de doute que tous les phénomènes qui se développent dans l'ordre de la nature, au milieu de tant de manifestations de son éternel mouvement de vie, obéissent et sont assujettis aux lois les plus simples de la création naturelle, lois auxquelles est également assujetti le genre humain ; c'est ainsi que devant l'exposé de notre

théorie quant à la fécondation du sexe à volonté dans l'espèce humaine, nous nous permettons de rappeler au monde scientifique cosmopolite qui nous lira que la vérité est le patrimoine de tous, et qu'il est par conséquent de l'intérêt de tous de la connaître, surtout lorsque, comme dans le cas présent, il n'est pas plus difficile de pouvoir se convaincre, car il est bien établi et démontré qu'en tous temps et en tous lieux, la reproduction et perpétuation de l'espèce humaine en général, pour tous les êtres qui peuplent notre planète, obéit à des lois fixes et constantes, en même temps qu'à des effets invariables et universels, conséquemment à une cause universelle sans laquelle l'effet ne se produirait pas.

Le hasard n'est rien, où existe l'ordre et l'harmonie que nous admirons dans le majestueux et divin mécanisme de forces et de mouvements, qui de toutes parts germe de la bienveillante, admirable et féconde nature ! »

Et ces notes :

NOTES POUR MESSIEURS LES MÉDECINS, PRÉPARATOIRES DU XVe CONGRÈS MÉDICAL INTERNATIONAL

« Pourquoi tant de diversité d'écoles dans la science et l'art de guérir ? Si nous suivons le chemin entrepris, nous arriverons à un aussi grand nombre d'écoles qu'il y a d'opinions émises par des cerveaux bien organisés pour mieux signaler les points de son enseignement ; n'est-il rien de plus anormal qu'une profession dont le but est aussi sublime qu'humanitaire se divisant en un si grand nombre d'écoles que nous pourrions appeler empiriques, car il suffit de posséder un titre pour se dédier à l'exercice clinique et au libre arbitre de l'allopathie, homéopathie, dosimétrie, hydrothérapie, etc., etc.

Nous ne pouvons admettre que la clinique soit descendue jusqu'au charlatanisme, ainsi que certains profanes malicieux le supposent et bien moins encore jusqu'au mercantilisme, mais pour dévier chez le public d'aussi pernicieuses considérations, ne conviendrait-il pas que tous les membres du monde médical cosmopolite considèrent comme un *dogme* l'exercice de la clinique, ne suffirait-il pas *d'une seule école* sous le couvert d'un seul édifice clinique cosmopolite, dans l'immensité duquel auraient place tous les progrès scientifiques, thérapeutique dont peut bénéficier l'humanité, pour l'amélioration de la nature individuelle de chacun, le rétablissement de l'état normal altéré, en même temps que l'honneur et la gloire du médecin ?

La vérité est une, seule et unique; une doit être également l'école clinique et surtout l'exercice des connaissances médicales.

Pourquoi cet immense arsenal de formules, ces longs catalogues de panacées toutes plus ou moins recommandées pour calmer et guérir les maux qui affligent l'humanité? Si les affections morbides du genre humain ne sont pas en aussi grand nombre, ni aussi variées, pourquoi tant de formules et panacées, dont une grande partie sont empiriques, lorsqu'elles n'obéissent pas au mercantilisme? A quand l'expurgation?

Quand donc sonnera l'heure où, à partir du dernier étudiant en médecine jusqu'au premier des doyens de toutes les Facultés du monde médical cosmopolite, tous unanimement chercheront à obtenir des législateurs la suppression de l'impôt des patentes pour l'homme clinique? Bien que les gouvernants qui dirigent les destinées des peuples soient d'avis que tous les citoyens viennent à être obligés à contribuer de leurs deniers aux charges de l'État, ne conviendrait-il pas de faire une exception en faveur des médecins, cela pour des raisons à la portée de tous, que nous ne pouvons développer en ce moment? Qu'en pensez-vous?

Votre camarade d'études,

J.-M. Dalmau-Pujadas.

L'idéologie est de toute beauté et digne de l'idéal biologique contemporain!

N. VASCHIDE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

COSMOLOGIE OU ÉTUDE PHILOSOPHIQUE DU MONDE INORGANIQUE, par D. Nys, professeur à l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain, grand in-8°, 576 pages, 1903. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1, rue des Flamands : *Cours de Philosophie*, vol. VII.

Deux choses recommandent hautement ce nouvel ouvrage de M. D. Nys : la méthode et la doctrine.

D'abord la méthode. — « Convaincu que l'examen attentif des faits doit former la base de tout système cosmologique qui prétend sortir du domaine de l'arbitraire, nous avons accordé, dans le présent ouvrage, une large part à l'étude des données scientifiques. Déterminer la constitution intime de la matière inorganique, le fondement de ses lois et de ses activités, n'est-ce pas le but primordial du cosmologue ? Et comment atteindre ce but sans se laisser constamment guider par les phénomènes qui sont pour nous le seul rayonnement visible de la nature corporelle ? » (*Préface.*)

Or « ... les phénomènes naturels ont été l'objet de longues et minutieuses études qui en ont révélé les secrets les plus intimes et dissipé une multitude d'erreurs qui avaient infesté l'ancienne physique... En un mot, la nature matérielle tout entière se montre sous un jour nouveau. Pourquoi donc le philosophe n'interrogerait-il pas cette nature mieux connue ? Pourquoi se refuserait-il à bénéficier de ces découvertes qui pourraient donner à son système une base plus solide et plus large ? » (*Introduction*, p. 24.

M. Nys ne trace pas seulement un beau programme, il s'efforce de le réaliser lui-même, ce qui vaut mieux : *Exempla trahunt*. Aussi c'est avec un vif plaisir et un grand profit qu'on voit l'éminent professeur de Louvain mettre tour à tour à large, très large contribution, les données de la mécanique, de la physique, de la cirstallographie, de la chimie. C'est bien là l'esprit d'Aristote et de saint Thomas

d'Aquin, l'esprit vraiment philosophique : *a sensibilibus ad intelligibilia*. C'est bien là également la condition du véritable progrès en philosophie, selon le mot lapidaire de Léon XIII : *Vetera novis augere et perficere*. Encycl. *Æterni Patris*.)

Ensuite la doctrine. — Dans le présent volume ainsi que dans ses autres publications, M. Nys est franchement péripatéticien et scolastique, mais un péripatéticien et un scolastique du xxe siècle. C'est un disciple d'Aristôte et de saint Thomas, mais non un disciple aveugle, servile. Il veut bien s'approprier les enseignements de ces deux génies, mais il veut aussi s'en rendre compte; il veut même les retoucher quand il le juge nécessaire, et c'est ce qu'il fait en plus d'un endroit. Curieux de connaître la pensée d'autrui, il n'abdique jamais l'autonomie légitime de sa propre pensée. On trouvera donc, dans ce « Premier Traité » de cosmologie sur « les principes constitutifs du monde inorganique », la théorie traditionnelle que l'on désigne aujourd'hui sous le nom d' « Hylémorphisme », mais on verra que l'auteur a su la marquer d'une empreinte personnelle. Exposer, discuter, démontrer cette théorie, la défendre contre une foule d'objections, la défendre en réfutant directement les théories contraires, particulièrement l' « atomisme pur », c'est la tâche que l'auteur s'est proposée et qu'il a brillamment remplie en se plaçant résolument sur le terrain scientifique. Ce qui fait à la fois l'originalité et le mérite de son grand travail.

Examinant successivement « les faits d'ordre chimique : poids atomiques, affinité, atomicité, combinaison et décomposition; les faits d'ordre physique : formes cristallines, poids spécifiques, phénomènes calorifiques, chaleur spécifique, température de fusion et de vaporisation, conductibilité calorifique, phénomènes optiques, couleur des corps, propriétés spectrales, acoustiques, électriques, etc.; les faits d'ordre mécanique : mouvement local, sa transmission, sa transformation en lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc. », M. Nys les soumet à sa pénétrante analyse et, par une argumentation solide, en tire cette conclusion que ces faits ne sont pas seulement inexpliqués, mais inexplicables une fois admis les principes du « pur mécanisme », que ce système, dans son fond, n'est pas moins antiscientifique qu'antiphilosophique; tandis que l'hylémorphisme non seulement n'est jamais en conflit avec les mêmes faits, mais en donne une explication métaphysique souvent convaincainte, presque toujours satisfaisante.

Nous disons *presque* toujours. L'hylémorphisme, en effet, tel que M. Nys le présente, sera-t-il accepté de tout le monde? Nous ne le

pensons pas. Nous ferions, quant à nous, plusieurs réserves, entre autres celles-ci.

« Une même forme substantielle est-elle susceptible d'enrichissement ou d'amoindrissement? » P. 184. M. Nys, distinguant « en toute forme matérielle l'intégrité *essentielle* et l'intégrité *quantitative* » P. 186, soutient que la première est invariable, mais que la seconde peut croître ou diminuer. P. 167. « Toutes les formes corporelles, dit-il, sont constituées de parties *quantitatives* et partant susceptibles d'être divisées. » (P. 206.) Par la division, lorsqu'elle est possible, l'âme d'un végétal ou d'un animal est « fractionnée en parties, dont chacune continue pour son propre compte la vie qui appartenait d'une manière indivise à l'être intégral ». P. 202. L'âme en ce cas ne perdrait pas son intégrité essentielle, mais perdrait son intégrité quantitative.

Ce « fractionnement » des âmes végétatives et sensitives nous paraît inadmissible. Toute âme, toute forme substantielle, selon nous, est simple, par conséquent indivisible. Elle est simple; on le déduit rigoureusement, semble-t-il, de l'individualité substantielle. Si en effet l'animal est substantiellement *un*, d'où vient cette unité? De l'âme. Or, l'âme est-elle simple, ou composée de parties? Si elle a des parties, elle n'est pas unité, mais collectivité. Ses parties, loin d'unifier, ont donc besoin elles-mêmes d'être unifiées par une autre réalité. Cette autre réalité sera-t-elle simple ou composée? Il faut qu'elle soit simple, sans quoi elle ne pourrait pas non plus produire l'unité, et l'on devrait recourir à une série indéfinie, ce qui est impossible (1). — Mais alors comment, sous le coup de la division, un être vivant, substantiellement *un*, devient-il *plusieurs;* comment une âme devient-elle plusieurs âmes? C'est une intéressante question que nous n'avons pas à discuter pour le moment (2).

Nous avons lu avec attention ce que M. Nys écrit sur l' « unité substantielle » du composé chimique. Cette lecture, il nous permettra de le dire, n'a pas modifié notre opinion à ce sujet. Nous

(1) *Summa contra Gentes*, l. II, c. LXV, n° 3. « Omne corpus divisibile est. *Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus.* Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima : videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad *aliquod indivisibile* et incorporeum, quod erit anima : vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. »

(2) Voir *L'Ame humaine, existence et nature*, par le R. P. COCONNIER, 1 vol. in-12, Paris, PERRIN et Cie, 35, quai des Grands-Augustins, pp. 109-112, 217-229. — *La Vie et l'évolution des espèces*, par ALBERT FARGES, 1 vol. in 8°, 4 francs, Paris, LETOUZEY et ANE, 17, rue du Vieux-Colombier, p. 74-89.

persistons à croire que la substance des éléments demeure *actuellement* dans le composé. Cette divergence de vues tient surtout à ce que nous n'avons pas la même idée sur les *rapports* qui existent entre les propriétés et la substance. M. Nys, si nous l'avons bien compris, pense avec tant d'autres que la substance minérale est toujours escortée de *toutes* ses propriétés. Pourquoi? Parce que, dit-il, « la substance est la raison nécessitante du devenir de ses propriétés ». (P. 219.) De là une « connexion nécessaire », une inséparabilité naturelle entre les propriétés et la substance, car, en vertu du principe : *Posita causa, ponitur effectus,* poser la substance, c'est poser les propriétés. — Ce raisonnement est juste; seulement que vaut le point de départ? « La substance est la raison nécessitante du devenir de ses propriétés », est-ce là une proposition incontestable, évidente? Nullement. Est-elle démontrée? Pas davantage. Pour affirmer qu'il y a « connexion nécessaire » entre la substance et le cortège *complet* de ses propriétés, il faudrait savoir si le « devenir » de *toutes* les propriétés d'une substance a « sa raison nécessitante » *uniquement* dans cette substance. Or, la nature des propriétés ne nous l'apprend pas. Pourquoi, en effet, les propriétés caractéristiques du composé ne trouveraient-elles pas la « raison nécessitante de leur devenir », non dans une substance issue des éléments combinés, mais dans la combinaison même des éléments? Pourquoi la combinaison n'aurait-elle pas pour effet d'empêcher les corps simples de produire les propriétés qu'ils manifestent à l'état de liberté et de les mettre à même d'en produire de nouvelles (1)? Nulle part encore nous n'avons trouvé une preuve péremptoire contre cette manière de voir. — Cette manière de voir « compromet-elle, comme on le dit, l'existence de la finalité » dans les corps? « Ote-t-elle sa valeur au critérium de spécification en usage dans le monde inorganique? Brise-t-elle l'unité et l'harmonie de la théorie scolastique? » (P. 396-402.) Porte-t-elle atteinte à « la corrélation qui doit exister entre l'être et ses activités »? (P. 459.) — En aucune façon. Tout ce qu'elle fait, c'est de les présenter sous un jour un peu différent. Ne serait-ce pas le vrai?

Faut-il reconnaître avec M. Nys une « distinction réelle » (p. 272), une « séparabilité même » (p. 274) entre la *quantité* et l'*étendue* ou l'*extension spéciale*? — A parler net, c'est pour nous inconcevable, nous oserions dire contradictoire. Quantité, étendue, extension spéciale, volume réel, c'est, à notre avis, une seule et même chose et, s'il y a

1. Nous avons développé ce point dans *Le Problème métaphysique du Mixte* (numéros de juin et août). Qu'on nous permette d'y renvoyer.

distinction, il n'y a que distinction conceptuelle. N'est-il pas en effet *essentiel* à la quantité d'avoir une multiplicité de parties homogènes, placées les unes en dehors des autres et unies par continuité, de façon que la limite de l'une se confonde avec la limite de l'autre? Or, entre les extrémités de ce tout continu n'y a-t-il pas forcément distance, espace interne, extension? Ce même tout continu n'a-t-il pas forcément un volume déterminé? Il n'y a donc pas distinction réelle, encore moins séparabilité entre quantité, étendue, extension spéciale, volume réel. Ce qui est réellement distinct, et qui est même séparable de la quantité, c'est, par exemple, d'avoir telle ou telle figure, d'occuper tel ou tel lieu, d'y être présente de telle ou telle espèce de présence.

La condensation et la dilatation modifient-elles le volume réel ou l'étendue d'un corps sans modifier sa quantité? Oui, assure M. Nys. (P. 310.) Nullement, selon nous. Selon nous, la substance, demeurant la même, rayonnerait, à raison des circonstances données (pression, température, etc.), une quantité plus grande dans le cas de dilatation, plus petite dans le cas de la condensation. « La masse, dit-on (p. 311), ne varie jamais. » — Soit. — « Or, la masse d'un corps, c'est sa quantité. » (P. 291.) — Sans doute la masse implique la quantité, mais autre chose avec; elle implique aussi et surtout l'inertie ou le « pouvoir réducteur du mouvement ». Or, ce dernier élément dépend non de la quantité pure, mais de la densité et, en dernière analyse, de la substance des corps. Si, en effet, un litre d'eau et un litre de platine ont des masses très différentes, quelle en est la raison ultime, sinon la différence substantielle de ces corps (1)?

En résumé : malgré quelques points contestables — c'était inévitable en des matières si difficiles, — l'ouvrage de M. Nys est sans aucun doute un travail de haute valeur; il accuse d'immenses lectures, il reflète un esprit positif et métaphysique à la fois, il honore grandement l'Institut philosophique de Louvain. A. CH.

VERS LE POSITIVISME ABSOLU PAR L'IDÉALISME, par L. WEBER. 1 vol. in-8° de 996 pages. ALCAN, Paris, 1903.

« Auguste Comte a cru pouvoir inaugurer le positivisme en supprimant la métaphysique. Nous proposons une autre méthode dont

1 Cf. C. DE FREYCINET : *Sur les Principes de la Mécanique rationnelle*, notion de masse, p. 22-28. Paris, GAUTHIER-VILLARS, 1902.

voici la formule résumée : vers le positivisme par la métaphysique. »

Cette courte phrase de la préface de M. Weber nous indique suffisamment le but poursuivi par l'auteur et la méthode employée. Considérant en effet que la métaphysique moderne est idéaliste, c'est-à-dire qu'elle attribue à la réflexion sur la perception et sur la science une importance au moins égale à l'affirmation de l'être immédiatement dictée par la perception et par la science, et préoccupé d'autre part des progrès prodigieux de la science expérimentale, de la science réaliste, M. Weber s'est posé le problème du positivisme. Le positivisme comtien ne pouvait le satisfaire. Sa solution radicalement négative du problème métaphysique était trop simpliste et démentie tous les jours par les faits, par le mouvement contemporain de pensée idéaliste. Et de plus, le positivisme, qui ne veut pas de métaphysique, dépassait dans cette négation même l'ordre des affirmations qu'il assigne à la connaissance positive, et se contredisait lui-même. Puisque l'antinomie métaphysique et science n'était pas résolue par Comte, n'était-ce pas parce que le problème était mal posé? « La répugnance qu'éprouve la spéculation *a priori* à s'incliner devant l'autorité de l'expérience tient peut-être à ce que l'idéalisme ne s'est pas suffisamment développé, à ce qu'il est resté à l'état de réflexion incomplète, qu'il s'est arrêté à mi-chemin dans la recherche de sa raison génératrice. Peut-être l'idéalisme, à condition d'être l'idéalisme absolu, fournira-t-il au contraire au positivisme, à la religion de la science, la base sur laquelle asseoir son *credo*, en préparant un positivisme absolu que l'empirisme sera toujours incapable de fonder. »

M. Weber prend l'idéalisme dès sa naissance et s'applique à le conduire jusqu'au terme de sa dialectique propre. Les diverses formes de l'idéalisme, idéalisme empirique, idéalisme critique et idéalisme monadiste, sont rapidement exposées et critiquées. Le problème du réel posé par ces idéalismes n'admet pas de solution, parce qu'ils sont des idéalismes incomplets et inconséquents. Poursuivons la dialectique de l'idée, et nous aurons le résultat suivant : la réalité fondamentale, quel que soit le type d'après lequel on la conçoive, ne saurait exister indépendamment de l'affirmation qui la pose. « L'existence du réel, postulée par la philosophie, est subordonnée à l'existence de son idée. » — C'est la formule de l'idéalisme logique, formule dont le *cogito* cartésien est le principe synthétique.

D'autre part, si la science est phénoménale et sait — en fait — restreindre ses affirmations aux purs phénomènes, l'expérience ne sera, dans l'idéalisme logique, que l'aspect objectif du devenir de la science. Notre science est relative, mais elle est surtout un devenir.

M. Weber insiste pour que cette notion du devenir de la science soit entendue, non au sens concret ou psychologique, mais logique. Et si la catégorie de relation domine le savoir, c'est à la condition d'avoir été posée dans l'acte du savoir.

On prévoit la conclusion : l'Univers est le système entier du savoir, la logique de l'Être-Idée. Ces affirmations sont le résultat de l'idéalisme. En contradiction avec le sens commun, elles ne sont pas en contradiction avec la science, entendue au sens où l'entend M. Weber. Et la signification dernière du terme Réel est : progrès sans limite assignable de la connaissance à tous ses degrés.

Nous n'avons pu que donner une courte et incomplète analyse du très intéressant livre de M. Weber, écrit avec une virtuosité dialectique fort remarquable. Qu'il nous soit permis de dire que sa thèse n'est pas la nôtre, mais que toutes ses idées sont fort intéressantes et qu'il y a profit à le lire et à le méditer.

E. B.

PERSONAL IDEALISM, philosophical essays by eight members of the University of Oxford, edited by Henry STURT. London, Macmillan and Co., Limited, 1902, in-8°, VIII-393 pages.

Issu des réunions de l'*Oxford Philosophical Society* où il prit naissance à la clarté des discussions philosophiques, ce livre représente la phase actuelle, ou plus exactement l'une des phases actuelles du mouvement idéaliste oxfordien. La philosophie qu'il contient prétend être, le titre l'indique, une philosophie *idéaliste* et en même temps une philosophie de la *Personnalité*. Philosophie idéaliste, elle prend nettement parti contre le matérialisme, défend contre lui la liberté et la valeur absolue de la morale et rejette énergiquement la théorie de l'évolution universelle. Philosophie de la personnalité, tout en acceptant le dogme hégélien de la réduction dernière de l'univers à l'esprit, elle soutient, contre l'idéalisme absolu, d'une part, le rôle prépondérant de l'activité humaine et le primat de la volonté, d'autre part, la nécessité d'un appel continuel à l'expérience. Si l'alliance de mots *Idéalisme empirique* a jusqu'ici la saveur d'un paradoxe, un jour viendra où ce ne sera plus qu'un truisme.

C'est là un riche programme, et la préface qui l'expose promet beaucoup. On ne peut malheureusement se défendre d'une certaine déception à la lecture de l'ouvrage. On s'attendrait à voir le livre développer, systématiser et appuyer d'arguments solides tant d'idées

fécondes. Or, il n'en est rien. Sans doute on pourrait recueillir çà et là bon nombre d'observations qui justifient le titre de l'ouvrage et la synthèse philosophique qu'il dénomme. Mais, supposé que ni le titre ni la préface n'existassent, bien habile serait celui qui pourrait systématiser ainsi la philosophie de ce livre. Cela tient en partie à la composition. Ce n'est pas un ouvrage méthodique, mais une série de huit *essays* d'inégale longueur et d'auteurs différents sur les sujets les plus variés : *L'erreur*, par G.-T. Stout (1-46) ; — *Les axiomes considérés comme postulats*, par T.-C.-S. Schiller (47-133) ; — *Le problème de la liberté dans ses attaches à la psychologie*, par W.-R. Boyce Gibson (134-192) ; — *Les limites de l'évolution*, par G.-E. Underhill (193-220) ; — *L'origine de la morale et sa valeur absolue*, par R.-R. Marett (221-287) ; *L'art et la personnalité*, par Henry Sturt (288-335) ; — *L'avenir de la morale est-il dans la doctrine de l'effort ou dans celle de l'abstention*, par F.-W. Bussell (336-368) ; — *La personnalité divine et la personnalité humaine*, par H. Rashdall (369-393).

Mais ce n'est pas la seule cause. Il faut ajouter que rarement le sujet est pris d'assez haut pour que, dans les quarante ou cinquante pages consacrées à chaque article, une conclusion nette se dégage sur de si difficiles et si vastes questions. On y trouve des vues très judicieuses, je tiens à le redire, mais vraiment par trop noyées dans une foule de détails assez peu caractéristiques pour qu'on eût pu les omettre sans inconvénient. Parmi ces *rayons*, je signale, p. 220, à la fin de l'*Essay sur les limites de l'évolution*, le rapprochement, à peine effleuré d'ailleurs, entre la sélection darwinienne et la théorie de la finalité dans Aristote. Cela n'est pas précisément nouveau sans doute, et Renouvier, pour n'en pas citer d'autres, l'avait dit auparavant, mais cela n'empêche pas l'intérêt ni la justesse de l'observation.

Trois Essays méritent une mention particulière : L'Essay très intéressant sur l'erreur de M. G.-T. Stout où l'auteur, voulant expliquer comment il est possible à la conscience de juger réel ce qui ne l'est pas, étudie d'abord les diverses sortes de jugements : jugements d'apparence, jugements de réalité, jugements abstraits, et à propos de ces derniers expose brièvement une remarquable théorie de l'abstraction, et insinue, sans peut-être y insister suffisamment, comment il comprend la vérité des pensées abstraites et la réalité de leur objet (v. surtout p. 36-39).

Dans *Axioms as Postulates* M. T.-C.-S. Schiller donne cette curieuse définition de la matière : « Ce qui est en puissance de toute forme que nous réussirons à lui imposer. » *Réussirons* est le mot important de la phrase. L'auteur veut exprimer par là une idée assez analogue

à celle de la *Philosophie nouvelle*. Les rationalistes attribuent aux sciences physiques une rigidité inflexible : pour un peu l'on donnerait l'équation du monde, et devant le déterminisme universel la liberté n'a qu'à disparaître. Or, cette inflexibilité n'est qu'un mythe. Parmi ces millions de phénomènes dont la succession se déroule incessamment autour de nous et en nous, l'homme doit créer un certain ordre qui lui permette de les reconnaître pour s'en *servir* et *agir*. Cet ordre, cette systématisation, dont les rouages dépendent les uns des autres avec tant de rigueur, n'est donc qu'une création de l'esprit, subordonnée à notre besoin d'agir et que nous appliquons ensuite le mieux possible et seulement d'une manière approchée à la réalité pour nous en rendre maîtres. Bien loin donc d'entraver l'expansion de notre personnalité, les lois de l'univers et même les lois de l'esprit en sont en quelque sorte l'expression intellectuelle et en un sens le résultat ; elles n'ont de valeur que dans la mesure où elles permettent à l'homme de dominer la nature, et seulement pour cela. Ou en termes qui expliquent les mots mêmes du titre de l'article : Les axiomes ne s'imposent pas à notre personnalité, mais afin de pouvoir agir et se développer la personne humaine les adopte comme postulats. C'est là ce que l'auteur appelle d'un mot expressif le *pragmatisme*. L'article est malheureusement assez peu ordonné, et les conclusions paraissent vagues ; il expose du moins avec clarté la part de nominalisme qui se trouve dans tout système. Je regrette que l'auteur ne fasse aucune allusion aux articles de MM. Le Roy et Poincaré, qui longtemps avant lui ont vulgarisé en France des théories analogues.

Mentionnons enfin, à cause de la haute importance des matières traitées, les dernières pages du livre sur la personnalité divine. M. H. Rashdall, qui accepte le dogme idéaliste fondamental de la réduction de la matière à l'esprit, tire de ses prémisses cette preuve de l'existence de Dieu : Un être suprême est nécessaire pour penser le monde, car certainement le monde n'existe pas tout entier dans la pensée humaine, bien au contraire il la déborde, la précède et s'impose à elle ; donc Dieu existe. Il n'est pas seulement Intelligence, mais Volonté, car beaucoup d'événements trompent l'attente de l'homme et s'imposent malgré lui : événements qui ne peuvent avoir d'auteur que Dieu. Et voici la conclusion : Dieu est un être pensant ; identique à lui-même au milieu des expériences successives qu'il traverse, distinct des objets de sa connaissance et des consciences particulières, il connaît ses expériences passées aussi bien que les présentes ; enfin, sa volonté fixe au monde un idéal vers lequel sa providence le dirige. En un mot, Dieu est une *personne*. Au-dessus

du temps et cause première de tout, Dieu n'est cependant pas l'absolu. L'absolu est infini et ne saurait donc avoir d'existence personnelle, puisque toute personne est nécessairement limitée par une autre personne. L'absolu est la société de Dieu et des esprits créés, hiérarchisés au-dessous de Dieu et considérés dans leurs innombrables relations avec le Créateur et entre eux. C'est de toute éternité Dieu au-dessus du temps, et avec Dieu les esprits créés, éternels dans la présence qu'ils ont devant sa pensée, mais dont l'existence réelle ne commence qu'aux moments particuliers de la durée fixés par la volonté divine.

Cette phrase qui termine le livre donne un sens plus acceptable, mais beaucoup moins précis à ce que M. Rashdall désigne sous le nom d'absolu. Du moins, elle adoucit un peu nombre d'expressions que l'on rencontre çà et là dans son Essay et qui rappellent par trop l'idéalisme absolu.

H. LÉARD.

II. — PSYCHOLOGIE

LA VOLONTÉ, par Fr. Paulhan. 1 vol. de la Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale, normale et pathologique. — O. Doin, 1903.

On sait que l'idée sur laquelle insiste Paulhan, dans tous ses ouvrages, c'est que tout, dans l'esprit, est finalité, synthèse, activité. — Ce point de vue s'impose d'autant plus dans l'étude de la volonté qu'elle ne peut être définie que par la synthèse. Il n'y a pas, en effet, selon Paulhan, des faits de volition d'une nature spéciale, c'est-à-dire qui différeraient des autres faits psychologiques, comme un sentiment, par exemple, d'une idée ; la volition est simplement une synthèse de sentiments, d'idées, etc... Mais c'est une synthèse présentant des caractères propres.

D'abord, c'est une *synthèse nouvelle* ; par là, elle se distingue de l'automatisme et de la suggestion. Cette distinction n'est, du reste, jamais donnée en fait, d'une manière parfaite. Jamais un acte n'est absolument automatique, car il contient toujours quelque nouveauté ; et jamais aucun n'est absolument volontaire, car il n'est jamais entièrement nouveau. De même, jamais aucun acte n'est suggéré complètement, car notre personnalité même, lorsqu'elle subit une suggestion, réagit à sa manière et par suite innove quelque peu ; et d'autre part, tout acte renferme toujours une part de suggestion, d'influence subie.

Il y a donc, dans tout acte, mélange d'automatisme et de volonté, de suggestion et de volonté.

La volonté est, de plus, une *synthèse active*. Elle se distingue ainsi de l'invention.

La définition complète de la volonté est donc : *La volonté est une synthèse psychique nouvelle et active.*

Il n'est pas besoin de montrer ici que ces caractères se retrouvent dans l'acte de volonté sous ses formes les plus nettes, c'est-à-dire dans celui qui présente les trois phases : délibération, décision, exécution. Mais on n'a pas de peine à les découvrir aussi dans tous les éléments de la vie de l'esprit. Paulhan a souvent montré, en effet, dans d'autres ouvrages, que tous les faits psychologiques, si simples et si élémentaires qu'on les considère, sont toujours, en réalité, *des synthèses* qui, dans une continuelle *activité*, se modifient sans cesse, c'est-à-dire présentent à chaque instant quelque nouveauté. Ils sont donc eux aussi des synthèses nouvelles actives; c'est-à-dire que partout dans l'esprit, on trouve des rudiments, des formes infinitésimales de volonté. Il existe donc une sorte de *volonté générale* que l'on méconnaît le plus souvent, pour n'étudier que la forme la plus nette de la volonté, la *volonté personnelle*.

Entre ces deux formes de volonté, il n'y a aucune différence fondamentale, puisque toutes deux sont des *synthèses nouvelles actives*, ce qui est l'essence même de la volonté. Et ce qui achève de nous permettre de les rapprocher, c'est que la conscience, qui accompagne le plus souvent l'acte de volonté sous ses formes les plus hautes, n'en est, en réalité, ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante ; elle ne fait pas partie du processus essentiel de l'acte de volonté.

L'identité fondamentale que nous venons de signaler entre la *volonté générale* et la *volonté personnelle* explique que, entre l'une et l'autre, on puisse trouver tous les intermédiaires possibles, et passer par transitions insensibles de l'état où se rencontre seul le *règne des caprices* qui manifeste l'activité indépendante des éléments psychiques, et l'état où domine la *volonté personnelle* ou *pouvoir personnel*, état caractérisé par une coordination telle des tendances et des désirs qui constituent la personnalité, que nulle croyance, nulle tendance nouvelle ne puisse s'établir dans l'esprit, ou, ancienne, se traduire en acte, si elle n'est en harmonie avec celles qui constituent la personnalité, mais sans que cette coordination soit trop rigoureuse et trop arrêtée, ce qui serait de l'automatisme.

On voit aussi ce qui est propre à la volonté personnelle : lorsque

règnent les caprices, lorsque les tendances même opposées peuvent tour à tour se traduire en acte, celui-ci n'exprime qu'un très petit élément du moi ; au contraire, à mesure que diminue l'empire des caprices, la volonté, de mieux en mieux organisée, embrasse de plus en plus de désirs et de tendances, en fait la synthèse, de sorte que chaque acte exprime le moi tout entier.

La progression, qui va du règne des caprices au pouvoir personnel, marque l'extension possible du domaine de la volonté personnelle, domaine qu'il est impossible de délimiter rigoureusement, et qui s'accroît, soit d'une manière spontanée, soit plus ou moins artificiellement par une éducation appropriée.

Paulhan termine cette étude par l'examen de la question très obscure des bases physiologiques de la volonté, et par un exposé d'analogies curieuses, mais, en somme, assez superficielles, entre les diverses formes de la volonté individuelle et de la volonté sociale.

L'ouvrage dont nous venons de marquer les grandes lignes présente, dans le détail, des remarques ingénieuses, qu'on ne s'étonne pas de trouver sous la plume du psychologue averti qu'est Paulhan. Mais il présente aussi des obscurités, une composition un peu incertaine, une exposition un peu trop morcelée. Il faut aussi signaler quelques lacunes ; en voici deux, qui nous paraissent importantes ; d'abord, l'auteur n'a pas parlé de l'*effort*, qui cependant accompagne, dans la plupart des cas, l'acte volontaire ; et il n'a rien dit non plus de l'*aboulie* et de ses diverses formes (timidité, entêtement), c'est-à-dire de l'écart tantôt presque normal, tantôt morbide que l'on constate souvent entre la conception de l'acte et son exécution. Cette omission nous semble grave ; s'il est permis, en effet, de trouver que l'on exagère souvent le profit que l'on peut tirer de la psychologie morbide, du moins semble-t-il trop sommaire de n'en rien dire du tout. Peut-être enfin nous serait-il aisé aussi de montrer qu'en dépit de certaines apparences, l'auteur reste placé au point de vue de l'*atomisme mental*.

Mais sans insister sur ces différentes questions, examinons la thèse essentielle : *La volonté est une synthèse psychique nouvelle et active.* Si c'est bien là ce qui constitue essentiellement l'acte de volonté, plus un état psychologique répondra à cette définition, plus il réalisera le type parfait de l'acte de volonté. Or, suivant un processus souvent analysé, une passion très forte change complètement l'orien-

tation de toute une vie et transforme à tel point les éléments psychologiques eux-mêmes, leur couleur et leur tonalité habituelles, qu'elle donne à notre vision des choses même connues un caractère frappant de fraîcheur et de nouveauté. Voilà, certes, une synthèse psychique qui présente au plus haut degré les caractères de nouveauté et d'activité. Qui soutiendra qu'elle réalise dans les mêmes proportions un acte de volonté ? — La pathologie nous offre des cas plus décisifs encore. Chez le persécuté on voit se former une synthèse nouvelle et active. Peut-on dire que cette synthèse réalise le type parfait de l'acte volontaire, et même qu'elle est un acte volontaire ? Enfin, puisque Paulhan croit qu'il peut y avoir volonté même là où il n'y a pas conscience, pourquoi ne trouverions-nous pas, jusque dans les adaptations toujours nouvelles de l'être vivant à des circonstances qui changent sans cesse, la preuve de l'existence de la volonté dans le monde biologique ?

Ainsi l'adaptation à des circonstances nouvelles, la nouveauté de la synthèse ne suffit pas à caractériser la volonté et à la différencier de l'activité automatique, même lorsque, comme le fait Paulhan, on définit arbitrairement celle-ci par la répétition pure et simple, — définition qui ne convient ni à tout le défini, ni au seul défini.

Le mot *active*, qu'ajoute Paulhan pour achever de caractériser la volonté et la distinguer de l'invention, est tout aussi insuffisant. Paulhan dit, en effet, avec raison que *toute synthèse n'est pas active*. P. 46-47.) Mais alors comment peut-il sans contradiction dire aussi qu'il y a partout de la volonté dans l'esprit, ce qui revient à dire que toutes les synthèses sont actives à quelque degré ? Et si toute synthèse est active à quelque degré, comment distinguer la volonté de l'invention ? — C'est qu'en réalité Paulhan nous semble ici jouer sur le sens du mot *actif*. En effet, par actif, il entend, tantôt, *ce qui produit des actes*, au sens courant du mot : en ce sens, il est vrai que toute synthèse n'est pas active et il n'est pas vrai qu'il y a partout de la volonté dans l'esprit ; tantôt, au contraire, il l'entend au sens plus général où l'on pourra dire, par exemple, que la pensée, même purement spéculative, est, elle aussi, active. En ce cas, il est vrai qu'il y a partout, dans l'esprit, de la volonté, mais elle ne se distingue plus de l'invention.

Ainsi, la définition que Paulhan donne de la volonté est insuffisante à la caractériser, et à la distinguer de l'automatisme et de l'invention. Il n'en reste pas moins que Paulhan a fait un effort intéressant pour montrer l'unité de la vie de l'esprit, et pour rattacher la

volonté, dont on avait trop souvent fait un phénomène presque mystérieux, aux formes les plus générales de l'activité psychologique (1).

P. F.

L'IMAGE MENTALE (ÉVOLUTION ET DISSOLUTION), par le Dr J. Philippe. 1 vol. in-16 de 148 pages avec gravures. Alcan, Paris, 1903.

Ce petit livre est une excellente étude psychologique de l'imagination représentative. Nos images mentales y sont considérées non comme des souvenirs ou des inventions, mais comme des représentations. Et, à vrai dire, cette fonction représentative est essentielle, et le souvenir et l'invention n'en sont que les dérivations complexes. Toute autre forme d'activité lui est secondaire, parce qu'aucune image ne peut réapparaître en souvenirs ou se dissocier et s'associer en créations nouvelles avant le jour où l'organisme mental fut assez fort pour former des représentations.

Le premier chapitre est consacré à l'*analyse* de la simple image représentative. M. J. Philippe montre que l'image mentale est le résultat d'une double mise en œuvre : d'une part, les éléments qui préexistent en nous et pouvaient servir à nous présenter l'objet actuel ; d'autre part, quelques éléments nouveaux, « produits immédiats des sensations présentes, et qui donnent à la représentation son caractère de vie extérieure, et à la perception son objectivité ». L'auteur étudie ensuite avec beaucoup de finesse la *fusion des images mentales*. Il y a en effet un perpétuel travail de mise au point qui nous permet de réduire le nombre toujours croissant de nos images. Il est nécessaire que les images mentales se fusionnent, et préparent ainsi

1 Dans un appendice, Paulhan examine la question de la liberté. Selon lui, l'acte libre est celui qui exprime la personnalité tout entière, c'est-à-dire la coordination la plus parfaite de tous les éléments de notre moi. D'un autre côté, coordination étant synonyme de finalité, la liberté est donc « un nom de la finalité ». (P. 305.) Plus cette finalité est parfaite, plus l'être est libre. Enfin, cette finalité parfaite, où tous les éléments sont subordonnés les uns aux autres, est une forme du déterminisme. La liberté est donc en raison directe du déterminisme à forme de finalité. A cette théorie on opposera cette remarque de Paulhan lui-même que si la systématisation et la finalité sont trop parfaites, l'acte, bien qu'exprimant la personnalité tout entière, sera automatique. L'acte qui exprime parfaitement notre personnalité, c'est-à-dire, suivant la définition de Paulhan, l'acte libre sera donc ici automatique. Mais alors, comment concilier cela avec cette autre opinion de Paulhan, que l'acte libre est le produit de la volonté, qu'il oppose à l'automatisme ?

la généralisation. « Conçoit-on en effet ce que serait une pensée de qui la mémoire garderait impitoyablement toutes les représentations nouvelles, tout ce qui s'est fait en elle, depuis un jour, un mois, des années ? » — Et cette fusion nous explique dès lors pourquoi les images sont si instables et variables. Car aucune de nos images représentatives ne s'est formée en bloc, puisque chacune résulte d'apports successifs et de perpétuelles retouches. Les images évoluent avec une orientation bien définie, et qui fait que l'image se modifie dans un certain sens, à l'exclusion des autres. « Chacune exprime et synthétise les tendances et la direction personnelle de notre individualité mentale, dont l'image n'est qu'un épisode et un cas particulier, reflet de la mentalité tout entière. »

Le Dr Philippe en écrivant ce petit volume nous a donné un ensemble de faits suffisant pour bien mettre en lumière la vivante mobilité des images mentales. Sa conclusion sur la méthode pour l'étude de la physiologie mentale est tout à fait remarquable. « Étudier la vie de l'esprit, dit-il (p. 144), c'est suivre nos activités mentales à travers leurs multiples transformations et les observer sous leurs divers états ; c'est voir comment et par quelles étapes une activité passe d'un état à un autre pour se transformer encore et sans cesse tant que durera sa vie » etc... C'est là la bonne méthode. On étudie trop — même aujourd'hui — nos fonctions mentales au repos. Et à proprement parler, il y a moins d'*états* psychologiques que de *processus* mentaux. Il faut s'efforcer de saisir l'esprit en pleine activité si l'on veut en comprendre la vie, les fonctions et les maladies, et surprendre les secrets de sa croissance et de ses énergies.

E. BARON.

LA FICTION UNIVERSELLE, par Jules DE GAULTIER. 1 vol. in-18 de 418 pages. Mercure de France.

La spéculation philosophique se conçoit selon des modes pratiques très divers. Nos systèmes trouvent leur fondement dans la raison pure constructive, ou tirent de l'expérience la vérité de leurs conclusions. Autrement dit, nous rangeons des concepts en un ordre logique qui reproduit le réel intelligible, ou bien, partant des faits, nous rationalisons la vie d'après des notions morales communes. — M. de Gaultier a jugé bon de demander à quelques notables littérateurs la contre-épreuve de ses propres théories. La substance de leurs œuvres illustre sa doctrine, et le livre de critique qu'il nous offre est un livre de philosophie. Je louerai d'autant plus M. de Gaultier de son

attitude, que littérateurs et philosophes ne manqueront pas de la blâmer. Ces deux races n'ont jamais fait bon ménage. Parce que la littérature, d'après une séculaire et absurde convention, est jugée un passe-temps *d'artiste* et se prête mal, croit-on, aux exigences scientifiques ; parce que, d'autre part, la philosophie se plaît à restreindre de plus en plus un domaine dont elle ne concède l'entrée qu'aux seuls initiés, M. de Gaultier, comme Montaigne, sera traité de Guelfe par les uns, par les autres de Gibelin.

Je persiste cependant à croire que la route qu'il parcourt est la bonne et que notre littérature contemporaine fournit matière à de très profondes méditations. Les procédés objectifs de notre psychologie réclament l'aide complémentaire et le contrôle des œuvres littéraires où s'incarne le tempérament humain.

Malheureusement cette sage méthode critique chez M. de Gaultier n'est qu'apparente. Celui-ci fait choix de certains écrivains célèbres auxquels il confère le droit de soutenir dans leurs livres ses propres théories. L'auteur est ici dupe de l'illusion qu'il a si joliment appelée *Bovarysme*, ou pouvoir de se concevoir autre qu'on est. Ayant institué les Goncourt, Ibsen, Barrès, Lahor, Tolstoï, dépositaires de ses formules, M. de Gaultier est enchanté de se retrouver en ces aides bénévoles.

Nous n'avons rien à dire du chapitre consacré aux Goncourt. Il est excellent. L'outrance d'une attitude esthétique est fort bien marquée par ses fâcheuses conséquences. L'hypertrophie du sens artistique et surtout l'exagération du positivisme littéraire ou naturalisme qui considère l'âme du dehors et n'analyse la passion que dans ses manifestations externes supprime l'essence même de la vie et l'objet psychologique qui la détermine. L'étude sur Ibsen est complète, tellement que je ne reconnais plus Ibsen. En systématisant à l'excès le développement de ce beau génie, le commentateur, trop consciencieux ou trop logique, m'a gâté l'auteur de *Brand*. Les œuvres de M. Barrès ont rencontré un bon interprète. Quant aux conclusions tirées de certaines tendances bouddhiques dans notre littérature occidentale, elles me paraissent pour le moins hasardeuses. L'auteur, à l'occasion de faits individuels, se permet des inductions hardies dont on goûterait sans peur la finesse, si le sérieux avec lequel il nous les offre ne gâtait la qualité de notre plaisir subjectif. Semblable aux médecins qui s'inoculent un mal terrible pour en mieux constater les effets, M. de Gaultier est une noble victime de son *Bovarysme*. Je doute qu'en étudiant chez d'autres les effets de ce cas pathologique il puisse se guérir du virus intellectuel qui le ronge.

Au fond je suis très embarrassé pour critiquer M. de Gaultier. Je pourrais entamer avec lui une lutte courtoise et trouver facilement dans les œuvres qu'il analyse la réfutation de ses propres théories. Je suis sûr qu'il ne m'en voudrait pas, étant partisan, lui et son ami M. de Gourmont, des *dissociations d'idées*. Je préfère déclarer que M. de Gaultier m'apparaît excellent psychologue et détestable métaphysicien. De nos jours de pareilles invraisemblances se conçoivent, paraît-il. Quand pour la première fois je lus le *Bovarysme*, je fus ravi de la première partie du livre. Rarement j'avais rencontré des analyses plus délicates et plus vraies, présentées dans un style plus cohérent et plus approprié. Mais sitôt que j'eus commencé la seconde partie, où tout ce que l'auteur a précédemment décrit comme *illusoire* est tenu par lui pour la *réalité vraie*, ce fut mon tour de perdre *l'illusion* bienheureuse et d'assister à une étrange *transvaluation de toutes les valeurs*. Or, le premier et les deux derniers chapitres purement théoriques de la *Fiction universelle* reproduisent la thèse essentielle du *Bovarysme* dernière manière, et c'est ce dont je m'afflige.

— Vous dites que l'homme est libre et responsable, déclare M. de Gaultier ; vous croyez à l'unité de la personne et à son immortalité ; le christianisme vous apparaît comme la religion définitive ; la vérité vous semble réelle et consistante. Eh bien, autant d'affirmations, autant d'erreurs. La vie est l'œuvre de l'imagination ; nous imaginons la vie et en l'imaginant nous la créons. La liberté est, elle aussi, un produit de notre imagination ; seulement l'illusion du libre arbitre est si forte que des philosophes en ont été dupes. L'identité est une fiction. L'homme construit sa propre personnalité de la même façon dont il construit la science ; dans l'un et l'autre cas il forme une hypothèse. Une religion est une morale fondée sur un principe qui n'est point tiré de l'expérience et qui se voit érigé en vérité universelle. L'idée même d'une cause première, en raison de la contradiction intime qu'elle implique, est désormais tenue pour contraire aux lois de l'esprit. D'ailleurs, il faut incliner le mot *vérité* vers ce sens relatif où il ne signifie plus qu'une fiction durcie par la croyance en une réalité inviolable. Les vérités sont les ombres où se reflète pour la conscience le mécanisme du mouvement dans l'évolution de la vie, et le vrai se définit, d'une façon positive, une association d'idées unies entre elles par le lien d'une utilité actuelle. A l'univers perçu comme un paysage immuable, limité par une finalité rigoureuse, s'est substituée la conception d'un univers en perpétuel changement, issu d'une genèse inconnue et progressant vers des modifications de soi-

même également inconnues. Ainsi l'homme se conçoit autre qu'il n'est et demeure attaché aux mamelles de la fiction, comme s'il y aspirait sa nourriture originelle. La réalité n'est elle-même qu'un mode particulier de la fiction. Tout ce qu'on considère comme *vrai* est *faux*, mais notre erreur nous fait vivre, car elle nous permet d'assigner à notre vie des fins imaginaires, et cet élan est cause de progrès (1).

Telle est, résumée aussi consciencieusement que possible, la doctrine de M. de Gaultier, au moyen d'apophtegmes extraits de ses livres. Mais j'y songe : si tout est illusoire, comment l'auteur peut-il soutenir son ingénieuse théorie? Si tout est fiction, rien ne l'est plus, et le problème posé n'a aucun sens. N'avais-je pas raison de dire que M. de Gaultier abonde en fines observations, mais que son essai d'explication universelle est *illusoire?*

V. BIÉTRIX.

III. — MORALE

LA MORALE ET LA SIENCE DES MŒURS, par L. Lévy-Bruhl. — 1 vol. in-8° de 300 pages. Alcan.

La qualité dominante du livre de M. Lévy-Bruhl est la clarté. L'auteur semble se jouer des difficultés théoriques et pratiques, inhérentes au sujet qu'il étudie, et nous offre, en un style limpide, la substance de ses profondes réflexions sur la morale et la science des mœurs. Qu'on lise M. Lévy-Bruhl, ou qu'on l'entende disserter à la Sorbonne et à l'école libre des sciences politiques, le charme est le même. L'œuvre qui nous intéresse rappelle les consciencieux travaux de M. Durkheim et des collaborateurs à l'*Année sociologique ;* ce qui n'empêche pas l'auteur d'être profondément original. Son dessein est de nous aider à acheminer la science des mœurs vers l'ère positive. Pour lui, la morale, branche de la sociologie, doit traverser les phases par lesquelles notre physique a dû passer pour devenir scientifique. Il importe donc, avant de tirer certaines conclusions pratiques, de marquer les acquisitions et les progrès de la morale, et de prouver son analogie avec les sciences expérimentales.

Pour mieux familiariser le lecteur avec la doctrine de M. Lévy-Bruhl, nous nous abstiendrons de formuler aucune critique. Tout en

1 Le *Bovarysme* et la *Fiction universelle*, passim.

demeurant persuadé que son livre est appelé à avoir un grand retentissement et à susciter de chaudes controverses, nous nous contenterons d'exposer fidèlement le contenu des divers chapitres de la *Morale et la science des mœurs*, en employant autant que possible les termes mêmes dont use l'auteur. Les lignes qui vont suivre ne sont que des séries de citations cousues bout à bout.

CHAPITRE Ier. — *Il n'y a pas de morale théorique.* — Nous faisons sans peine la distinction du théorique et du pratique quand l'objet intéresse l'esprit, et très peu quand l'objet touche aux passions et aux sentiments. Pour que la science existe, il faut qu'elle se *désubjective*. Or, les faits sociaux, par leur complexité, sont malaisément étudiables. De plus, ils ne relèvent que de la pratique et de l'action. Mais ici la pratique n'est plus comprise, comme la modification, par l'intervention rationnelle de l'homme, d'une réalité objectivement donnée. La conscience tient d'elle-même ses principes. Pour la morale, c'est donc la pratique qui, considérée objectivement, constitue la réalité à étudier. L'ancienne morale théorique est *législatrice* : la vraie science morale ne fait que constater. Elle considère le contenu de la conscience morale comme une réalité donnée. L'histoire, en effet, montre que ce qui *doit être* varie avec la connaissance du réel. Ainsi la morale est *normative* et jamais *théorique*. Les faits moraux sont des faits sociaux variant en fonction des autres faits sociaux, et soumis comme eux à des lois. La morale pratique participe au caractère local et historique des peuples. Elle ne peut donc prétendre à l'universalité et n'est théorique que de nom.

Au reste, le manque de savoir théorique n'est jamais invoqué comme une excuse. L'intérêt social ne tolère pas que les règles de l'action soient à la fois provisoires et obligatoires. Objectez-vous que l'étude scientifique de la « nature sociale » semblable à l'étude objective de la « nature physique » est un paradoxe ? On vous répondra que l'idée que votre esprit se fait du mot *nature* est fausse. La *nature* est la totalité de la réalité donnée. Ce qu'on nomme *nature* s'est constitué peu à peu pour notre entendement. Pourquoi fixer dès à présent son domaine ? Ce dernier s'agrandit chaque fois qu'une portion de la réalité donnée dans l'expérience se désubjective pour s'objectiver. Bref, la distinction entre nature physique et nature morale n'existe pas. Celle-ci doit désormais être incorporée à celle-là, et être considérée comme objet de science.

CHAPITRE II. — *Que sont les morales théoriques existantes ?* Remarque curieuse, les divers systèmes de morale théorique divergent et sont inconciliables par leurs conceptions. Ils s'accordent au contraire sur

les devoirs à remplir. Les philosophes prennent soin de ne pas se mettre en contradiction avec le sens commun et veulent exprimer des vérités valables pour tous. Ainsi donc, les morales pratiques d'un temps donné, devant s'accorder avec la conscience commune de ce temps, s'accordent aussi entre elles. Les morales théoriques, au contraire, n'intéressant pas cette conscience directement, peuvent diverger sans l'inquiéter. Il semble donc qu'en morale la pratique précède la théorie. Ce sont les modifications de la pratique qui déterminent des changements dans la théorie. Pourquoi les rapports rationnels de la théorie et de la pratique ne se sont-ils pas encore établis dans la morale? La raison en est que des intérêts et des sentiments s'opposent *a priori* à ce que les choses morales fassent l'objet d'une étude objective. L'attitude scientifique est une attitude *critique*. Nous en sommes, touchant la réalité morale, au même point qu'en étaient les φυσικοί touchant la physique.

Chapitre III. — *Les postulats de la morale théorique.* — La morale théorique se donne pour fin de diriger la conduite des hommes. Mais pour qu'elle le puisse, il faudrait que la réalité morale fût connue d'une manière scientifique, ce qui n'est pas. La morale théorique pare à cette difficulté, en prenant pour accordé qu'elle sait de l'homme ce qui lui est nécessaire de savoir. En un mot, elle se donne des *postulats*.

Premier Postulat : *La nature humaine est toujours identique à elle-même.*

Réfutation : Toutes les morales théoriques supposent le postulat qui permet de spéculer abstraitement sur le concept de *l'homme*. Or, il n'y a pas d'*homme ;* il y a des hommes. A. Comte a montré que les facultés supérieures de l'homme doivent être étudiées dans le développement historique de l'espèce. Au lieu d'observer les phénomènes sociaux du passé à l'aide de notre psychologie actuelle, c'est le contraire qui devrait avoir lieu. La morale *vraie* sera donc fondée sur l'analyse patiente des institutions, où se sont objectivées les pensées des diverses sociétés humaines.

Deuxième Postulat : *Le contenu de la conscience morale forme un ensemble harmonieux et doué d'une sorte de finalité interne.*

Réfutation : Le contenu de la conscience morale est loin de demeurer immuable. Là encore, il faut substituer à la considération abstraite de l'homme l'analyse positive de l'homme donné dans la réalité vivante, d'une société actuelle ou disparue.

Chapitre IV. — *De quelles sciences théoriques la pratique morale dépend-elle?* — La recherche spéculative en morale consiste à étudier

la conscience telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés. Les morales sont des *données*. Est-ce à dire qu'on ne puisse tenter aucune amélioration morale? Nullement. La science nous procure les moyens de modifier, à notre avantage, la réalité physique. Il n'y a pas de raison pour qu'elle ne nous donne le même pouvoir sur la réalité sociale. Le problème est donc d'établir la science morale et d'en tirer des applications.

Il y a trois sens du mot morale : 1° La morale est l'ensemble des conceptions, jugements, sentiments relatifs aux droits et aux devoirs respectifs des hommes entre eux reconnus dans une civilisation donnée; 2° La morale est la science de ces faits, de même qu'on appelle physique la science des phénomènes de la nature; 3° Le sens du mot morale signifie aussi les applications de cette science. Pour éviter la confusion, nous dirons dans le premier cas *les faits moraux*, ou les morales; dans le deuxième, la science de ces faits ou de la *réalité sociale*; dans le troisième, *l'art moral rationnel*.

En principe, le progrès de la morale comme art pratique rationnel dépend du progrès de la science morale. Mais cette science se constitue très lentement. On peut se représenter la marche de la science morale d'après l'évolution de la nature physique. D'autre part, de même que les sciences mathématiques ont joué un grand rôle dans les sciences physiques, les sciences historiques peuvent jouer un rôle analogue dans le développement des sciences de la réalité sociale.

CHAPITRE V. — *Réponse à quelques objections*. — PREMIÈRE OBJECTION : Comment rester sans règles d'action en attendant que la science soit faite ?

Réponse : On ne conçoit pas qu'une chose puisse être indispensable et nous faire défaut. Ici une confusion se produit. En tant qu'*art rationnel* nous pouvons ignorer la morale, mais non en tant que *réalité* sociale. De même nous pouvons ignorer les lois de la physique sans que la nature cesse de nous apparaître identique. La morale existe *via propria*, et s'oppose avec la même objectivité que le reste du réel.

DEUXIÈME OBJECTION : N'est-ce pas détruire la conscience morale que de la présenter comme une réalité relative ?

Réponse : L'objection revient à revendiquer pour le devoir un caractère sacré. Or, ce n'est pas parce que nous le connaissons comme absolu que le devoir nous apparaît comme impératif; c'est parce qu'il nous apparaît comme impératif que nous le croyons absolu. Ce qui est aujourd'hui commandé au nom du devoir l'a souvent été antérieurement à un autre titre. Ainsi nos obligations sont déterminées

nées à l'avance par la pression sociale. La morale est toujours provisoire mais n'est pas sentie comme telle.

Troisième objection : Il y a partout des questions de conscience : au nom de quel principe les résoudre?

Réponse : Notre embarras est souvent la conséquence de l'évolution relativement rapide de notre société, et du développement de l'esprit scientifique. Il faut donc se décider pour le parti qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraît le plus raisonnable.

Quatrième objection : *Que devient l'idéal moral?*

Réponse : Analysons le concept d'idéal moral. Cet idéal n'est autre chose que la projection de la réalité sociale de l'époque qui l'imagine dans un passé lointain. Il fait partie de cette réalité sociale à laquelle on l'oppose.

Chapitre VI. — *Antécédents historiques de la science des mœurs.* — Les révolutions relatives à la méthode, selon Comte, ne sont aperçues qu'une fois accomplies. Pour ce qui est de la morale, à peine la distinction de la théorie et de la pratique commence-t-elle à s'établir. On continue à penser et à agir d'après les convictions traditionnelles.

Les philologues et les linguistes sont les vrais précurseurs d'une science positive des mœurs. Grâce à eux, la méthode objective s'insinue peu à peu dans la morale. Ce changement de méthode ne doit pas effrayer, car, aux yeux de la raison, il ne saurait y avoir de mauvaises doctrines que les fausses.

Chapitre VII. — *La morale naturelle.* — La morale n'a pas plus besoin d'être fondée que la physique ; mais autre chose est connaître pratiquement les ordres de la conscience, autre chose d'en posséder la science. Toutes les morales existantes sont *naturelles.* L'homme est naturellement moral parce qu'il vit partout en société. Nous ne pouvons ramener les morales à notre propre conscience prise pour type. On a dit, il est vrai, que les vérités morales ont été connues de tout temps. Mais cette conception est inconciliable avec la solidarité réelle des différentes séries des phénomènes sociaux qui évoluent ensemble. La morale doit être conçue comme un devenir indéfini.

Chapitre VIII. — *Le sentiment moral.* — On dit que ce n'est pas la représentation mais le sentiment qui détermine les hommes à agir. Pourtant l'homme, besoins physiologiques mis à part, est déterminé à agir par des états psychologiques complexes où dominent des représentations mêlées à des sentiments.

Les sentiments sont les parties molles des fossiles sociaux. Elles ont disparu et le squelette a demeuré. Il faut les rétablir, et cela est

fort hasardeux. Cette reconstitution se fait grâce à une grande abondance de documents.

Les sentiments puisent leur force dans les représentations collectives. Ils sont donc à chaque moment ce que ces représentations exigent qu'ils soient.

Les sentiments collectifs sont relativement stables et évoluent moins vite que les représentations.

A mesure que la réalité sociale deviendra davantage objet de science, elle sera moins objet de sentiment.

CHAPITRE IX. — *Conséquences pratiques.* — L'art rationnel ne se formera que très lentement, au fur et à mesure du progrès des sciences. Admettre la relativité de la morale n'enlève pas à cette dernière toute autorité. Il suffit de dire que cette autorité est relative. De plus la réalité donnée peut être « améliorée » sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un idéal absolu. Les prescriptions de l'art rationnel ne valent que pour une société et dans des conditions données.

De nos jours, on ne pense plus que le pays où l'on vit possède la conscience universelle. L'anthropocentrisme tend à disparaître. Laissons l'analyse dialectique des concepts, pour nous mettre à l'étude de la réalité sociale.

V. BIÉTRIX.

IV. — QUESTIONS RELIGIEUSES

FÉNELON DIRECTEUR DE CONSCIENCE, par MOÏSE CAGNAC. 1 vol. in-18 de 449 pages. Librairie POUSSIELGUE, Paris.

Parler de Fénelon après tant d'autres, consacrer à l'archevêque de Cambrai un nouvel ouvrage, alors qu'une énorme quantité de livres semble avoir épuisé la matière, c'est risquer de tomber dans le « déjà dit ». M. Cagnac, comme par miracle, évita l'écueil — en partie du moins — et fit preuve d'originalité en prenant d'abord connaissance des travaux de ses devanciers, en s'efforçant ensuite de marcher seul. Avant tout M. Cagnac veut *comprendre* l'auteur qu'il étudie. Il cite Taine qui chercha plutôt à s'assimiler La Fontaine qu'à s'entourer de documents nouveaux. N'allez pas croire pour cela que M. Cagnac se soit amusé à tracer de Fénelon un portrait fantaisiste d'après l'esquisse conventionnelle que nous légua le XVIIIe siècle et dont quantité d'esprits superficiels se contentent encore. Non, M. Cagnac n'a rien négligé pour nous peindre sous leur vrai jour cette belle physionomie et ce beau caractère.

Encore fallait-il trouver le point d'où l'œuvre considérable de Fénelon pût être photographiée dans sa totalité. L'archevêque de Cambrai a touché à tous les sujets. Tour à tour théologien, philosophe, moraliste, littérateur, critique, éducateur, politicien, il excella dans chacun des genres qu'il traita, et ce n'était pas peu dans un « essai littéraire et psychologique » que de discerner sa « faculté maîtresse ».

M. Cagnac, qui intitule son livre : *Fénelon directeur de conscience*, a judicieusement compris que cette rubrique résumait son auteur. L'amoureux d'âmes chez Fénelon explique le politicien aussi bien que le moraliste. Chacune de ses qualités intellectuelles et morales se dépense en vue d'amener à la perfection chrétienne les âmes dont il a la charge. Son talent s'épuise à la poursuite de cette unique fin. Dès son début, comme directeur des *Nouvelles converties*, jusqu'au terme de sa carrière sacerdotale, il ne se départit pas un seul instant de son rôle d'éducateur religieux. Qu'il écrive un traité pédagogique, un Télémaque, une lettre à l'Académie, le terrain sur lequel il a pris position persiste le même. La science théologique, philosophique, psychologique, sont, si j'ose dire, en fonction de l'action morale à éveiller, du bien suprême à atteindre.

Donc le livre de M. Cagnac sur Fénelon directeur de conscience est un livre sur la vie, les œuvres, le tempérament de Fénelon à travers le XVIIe siècle religieux. Car avant d'entamer le sujet, il a bien fallu que l'auteur nous offre une définition du directeur de conscience autre que celle du malicieux La Bruyère. Le chapitre nécessaire et attendu sur la direction de conscience au XVIIe siècle, M. Cagnac nous l'a donné au moyen d'un bref résumé des principales théories de saint François de Sales, de M. de Bérulle, de M. Olier, de saint Vincent de Paul, du P. Guilloré, de Saint-Cyran. Quant à Fénelon, nous apprenons à le connaître par ses théories et ses attitudes diverses en face de ses nombreux dirigés. Grâce aux excellentes analyses de M. Cagnac, ce génie si compréhensif, si clairvoyant, ou, si vous voulez, si *moderne*, se dévoile à nos yeux. Nous voyons à quel degré Fénelon posséda la science des détails et sut descendre aux plus mystérieux abîmes de l'être humain. Son mysticisme « droit et raisonné » ne nous fait plus peur. « Il parle du cœur avec son cœur, et rien ne résiste à l'émotion tremblante de l'ami qui se penche attentif sur nos maux pour les guérir, sur nos douleurs pour les endormir et sur nos doutes pour les illuminer. » Nous approuvons, à l'époque où le Jansénisme tuait le sentiment religieux pour ne laisser subsister que la crainte d'un Dieu vengeur, les généreux efforts de l'archevêque de Cambrai pour le rétablissement d'une religion plus intime, tout inté-

rieure, d'une religion vécue, réalisée dans chaque acte de l'existence journalière.

La relation de la fameuse querelle du Quiétisme est la partie du livre la plus originale. Rendons grâce à la clarté avec laquelle M. Cagnac retrace les différentes phases de cette lutte trop peu théologique. Je ne serais pas loin de considérer le *jugement objectif* — je dis jugement objectif et non opinion — de l'auteur sur ce sujet si complexe, comme définitif. Fénelon et Mme Guyon s'en tirent avec honneur. Il n'en est pas de même de Bossuet, de son neveu, l'abbé Bossuet, assez vilain personnage, et de Louis XIV, qui forcèrent la main au Pape et aux théologiens romains et qui obtinrent sans profit une hâtive condamnation non motivée. Chaque affirmation en ce délicat sujet devait être appuyée de preuves et de documents ; ces documents et ces preuves nous sont impartialement prodigués.

En courant, M. Cagnac ne déteste pas s'attaquer aux « critiques influents », et presque toujours il a raison contre eux. Il n'est point vrai, comme le pense M. Faguet, que Fénelon ait prôné une religion d'aristocrates ; il n'est pas démontré, même après M. Brunetière et M. Lanson, qu'il se soit intérieurement révolté contre un dur arrêt ; il est faux surtout, malgré M. Crouslé, que Fénelon ait été un hypocrite. Le temps était venu d'accepter sur tous ces points le jugement des contemporains qui, il faut le croire, étaient plus autorisés pour en décider, et de faire cesser la légende qui voit en l'archevêque de Cambrai un orgueilleux et un diplomate ambitieux. M. Cagnac nous aura rendu service en brisant pas mal de *clichés*, et peut-être en aurons-nous enfin fini avec la prétendue mièvrerie de Fénelon, son air supposé d'aristocrate, son esprit traité de chimérique, « chimérique comme Platon qui voyait l'idéal du gouvernement dans la raison ».

Suivent les théories de Fénelon sur la direction, et la mise en pratique de ces théories par d'illustres exemples. L'histoire des dirigés, hommes ou femmes, à la cour, dans le monde, au fond des cloîtres, constitue trois intéressants chapitres de littérature religieuse sur lesquels nous aimerions pouvoir nous appesantir.

L'auteur termine par un parallèle entre Bossuet et Fénelon que nous aurions souhaité moins court, moins timide, plus appuyé. On n'insistera jamais assez sur l'immense différence qui situe ces deux beaux caractères aux antipodes l'un de l'autre. On ne les compare qu'en les opposant. Quoi qu'il en soit, M. Cagnac a bien su distinguer les traits principaux de cette physionomie qui, au dire de Saint-Simon, « rassemblait tout ». En aimant son sujet, l'auteur nous le

fait aimer, et ce n'est pas nous qui nous en plaindrions. M. Cagnac avoue — sans l'avouer — préférer Fénelon à Bossuet, c'est son droit. Il nous donne les raisons de ses préférences, et rien ne nous empêche de les partager. V. BIÉTRIX.

LES AFFIRMATIONS DE LA CONSCIENCE MODERNE, par Gabriel Séailles. — Armand Colin, in-12 de 285 pages.

M. Séailles publie en volume une série d'articles déjà parus dans plusieurs revues, et quelques discours prononcés en des circonstances assez diverses.

Le titre indique bien l'esprit général de l'ouvrage qui est de déterminer et de résumer les aspirations de la conscience moderne, dans les points surtout qui paraissent à l'auteur contredire les dogmes traditionnels.

Voici la thèse fondamentale du premier article, de beaucoup le plus long (112 pages) et intitulé : *Pourquoi les dogmes ne renaissent pas.* « Ayons donc le courage de le dire, la science ne nie pas seulement les vieux dogmes, avec ce qu'ils perpétuent de la métaphysique alexandrine, la magie des rites et des sacrements, tout ce dont l'Église durant des siècles, avec le concours du Saint-Esprit, a surchargé l'enseignement de Jésus, c'est la morale chrétienne elle-même, c'est sa conception de la vie qu'elle contredit et qu'elle tend de plus en plus à affaiblir dans les âmes, par cette contradiction même. A l'esprit chrétien s'oppose un esprit nouveau. » (P. 43.)

La même pensée domine le second article : *Les Affirmations de la conscience moderne.*

Dans l'*Art et la Vie*, nous trouvons un intéressant commentaire de cette idée : « L'art ne se sépare pas de la vie, il la continue, mais il l'achève, il en est la forme la plus haute, l'épanouissement et la fleur. » (P. 115.) Suit une attachante étude sur la solidarité, et une autre sur la vie sociale considérée comme l'indispensable complément de la vie morale.

Un cas de conscience qui malheureusement de nos jours n'est pas chimérique, est résolu dans *Un problème d'éducation :* Quel genre d'éducation religieuse doivent donner à leurs enfants des parents incroyants, ou un père seulement incroyant avec une mère chrétienne ?

Les articles qui suivent sont intitulés : *La libre pensée ; La libre pensée et les religions positives ; Le beau et l'utile ; La philosophie de Tolstoï ; Les idées françaises.*

Dans un style toujours joli et parfois animé, M. Séailles nous dit pourquoi le catholicisme ne peut désormais, à son avis, nourrir les

esprits du XXe siècle. Peu de points de vue nouveaux, l'inspiration générale est celle de J.-M. Guyau ; le rationalisme d'outre-Rhin, celui de Harnach en particulier, se retrouve dans M. Séailles.

Le professeur de Sorbonne aime volontiers à s'égarer dans la question religieuse, qui se pose avec tant d'acuité devant l'intelligence contemporaine ; mais il aurait dû d'abord distinguer entre croyances et dogmes. Il n'aurait pas dû oublier ensuite que la vérité religieuse est forcée d'emprunter une enveloppe appropriée à l'esprit de ceux qui la reçoivent. Un jésuite, le P. Hurter, n'a-t-il pas écrit dans son volumineux traité de théologie que les auteurs sacrés ont souvent suivi par exemple en matière scientifique : *modum loquendi et concipiendi populi*. Au fond, ce principe suffirait peut-être pour répondre aux difficultés de M. Séailles.

Son livre serait très utile à ceux d'entre les prêtres — trop nombreux encore — qui connaissent insuffisamment les positions de nos adversaires ; mais il ne doit être lu que par des esprits assez sûrs d'eux-mêmes pour y faire la part des choses. O. H.

DE L'ÉDUCATION DU JEUNE CLERGÉ, par le P. G. ZOCCHI, traduit et adapté de l'italien avec notes et documents par Élie PHILIPPE, docteur en théologie, supérieur du séminaire de Langres. — In-12 de 164 pages, chez H. OUDIN.

Depuis quelques années surtout, la question de l'éducation du jeune clergé est l'une de celles qui préoccupent le plus l'Épiscopat. Chaque année, des auteurs très divers nous apportent leurs vues sur cet important sujet. Le P. Zocchi, rédacteur à la *Civilta*, rappelle dans ce petit ouvrage les sages prescriptions du Concile de Trente sur l'organisation des Séminaires. Il insiste sur le caractère surnaturel de la vocation ecclésiastique.

Signalons quelques idées plus personnelles.

Pas de petits séminaires mixtes. Dans les programmes, insister sur les langues classiques et employer les procédés traditionnels, par exemple, les vers latins. Y introduire à petites doses l'étude des sciences naturelles. Dans les grands séminaires, former le jeune prêtre aux vertus de son état sans lesquelles son apostolat ne serait qu'un vaine réclame : cours en latin, étude de la logique ayant celle de la psychologie, prohiber toute lecture de journal, etc.

Après les pages magistrales écrites par l'évêque de Châlons et de La Rochelle, on s'attendrait à quelque chose de plus substantiel.

On lit avec plaisir que l'auteur réclame au moins deux années pour la philosophie, quand bien même il faudrait réduire l'horaire des autres matières. O. H.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

On dit couramment de nos jours qu'il ne faut plus de métaphysique. Cependant nous voyons une foule d'esprits élevés se risquer dans des questions métaphysiques. C'est chose inévitable, puisque la même opinion qui rejette la métaphysique veut qu'on ne laisse dans les sciences aucun principe inexpliqué, aucune affirmation indémontrée. On est conduit forcément à pousser toute étude scientifique jusqu'au fond et ce dernier fond est toujours métaphysique.

La géométrie, par exemple, pourrait-elle pénétrer jusque dans l'intimité de son objet, motiver et confirmer ses axiomes fondamentaux, sans traiter de la nature et de l'origine de la notion d'étendue ? L'illustre géomètre qu'est M. Poincaré se trouve donc amené à rechercher l'origine de la notion d'étendue et des trois dimensions qui la constituent. (*Revue de Métaphysique*, mai, juillet 1903.) Pour lui, l'étendue est un continu amorphe, un réseau à mailles partout égales, où tout d'abord on ne distingue rien. C'est, dit l'auteur avec beaucoup de justesse, une nébuleuse non résolue ; les mathématiques sont la nébuleuse résolue.

L'espace est-il euclidien ou non-euclidien ? M. Poincaré paraît attacher peu d'importance à cette question. A son gré, l'espace peut être dit l'un ou l'autre selon la nature de la ligne que l'on est convenu d'appeler droite. Mais il s'attache d'une manière particulière à l'étude de ce qu'il appelle la géométrie qualitative, *analysis situs*. Comment arrivons-nous à distinguer un point d'un autre, une ligne d'une surface, une surface d'un volume? En un mot, comment arrivons-nous à nous faire une idée des trois dimensions ?

D'après M. Poincaré, l'œil n'y suffit pas. Pour un œil immobile, il n'y aurait point d'espace. L'espace ne peut être un objet d'intuition, car il est infini. Mais, à l'aide du mouvement et du tact, nous le construisons. Voici comment :

Le continu est un complexe d'éléments indiscernables. Souvent, toutefois, deux éléments indiscernables d'un troisième peuvent être discernés entre eux. Il y a alors coupure. On dit que le continu, qui peut être divisé par une coupure, a une dimension. S'il peut être di-

visé par un continu ayant lui-même une dimension, il a deux dimensions, et ainsi de suite. Ces définitions, comme on le voit, laissent la porte ouverte à un nombre indéfini de dimensions.

Mais, pour pouvoir déterminer ces coupures dans le continu homogène, il faut savoir reconnaître un point fixe au milieu de la variation incessante des sensations. Comment pouvons-nous y réussir ? Notre œil n'éprouve que des modifications qualitatives ; quand il y a changement, comment arrivons-nous à décider s'il y a changement qualitatif ou changement de place ? Voici la réponse : Si nous pouvons par un changement interne, c'est-à-dire un changement de position, dont nous préviennent nos sensations musculaires, corriger un changement externe, c'est qu'il y a simple changement de place. Si cet essai ne réussit pas, il y a changement de qualité.

Pouvons-nous corriger plusieurs changements externes par un même changement interne, il y a groupe de déplacements. Des groupes continus répondent à une série de sensations musculaires ; la série contraire rétablira l'état primitif. Chaque série, accompagnée de la série contraire, nous donnera une dimension, car elle déterminera une coupure. Nous pourrions avoir ainsi une multitude de dimensions. Mais si nous posons le doigt sur l'objet envisagé, nous pouvons, dans l'ensemble des séries, considérer seulement celles où le doigt se trouve à la fin sur une surface donnée, celles où le doigt se trouve sur telle ligne, celles où le doigt se trouve sur tel point. Si toutes ces dernières séries sont telles que le doigt se trouve au même point en commençant et en finissant, ces séries se confondront en une seule. La coupure qu'elles produiront sera due à un continu sans dimension, et, par conséquent, le nombre des dimensions considérées se réduira à trois. C'est précisément le cas habituel.

Nous ne nierons pas que cette argumentation, dont nous nous sommes efforcé de donner une idée autant qu'il était possible dans un si court résumé, ne soit très ingénieuse et très savamment développée. Nous nous demanderons toutefois si réellement nous acquérons l'idée de l'espace d'une manière aussi compliquée. Il nous semble évident que l'œil même immobile distingue deux dimensions. En effet, ses modifications ne sont pas seulement qualitatives, mais aussi locales, ayant une position l'une par rapport à l'autre. Il n'a pas affaire d'ailleurs à l'espace infini qui n'est qu'une abstraction, mais à un espace limité et nettement déterminé par l'étendue du champ de vision. Il lui est donc bien facile de reconnaître un point par la distance de ce point aux limites de l'espace visuel. Il reconnaîtra aussi facilement les deux dimensions par la possibilité de mener

dans ce même espace deux coordonnées par un même point. Quant à la troisième dimension, elle résulte de la coordonnée menée de ce point à la position réelle de l'objet déterminée à l'aide du tact. Mais, pour concevoir les choses de cette manière, il faut envisager l'espace comme une donnée réellement objective, M. Poincaré, tout en repoussant l'idée d'une forme *a priori*, paraît bien penser que l'espace est une forme subjective, œuvre de notre esprit. Il indique lui-même que les corps envisagés par un autre esprit ayant d'autres organes pourraient présenter un autre nombre de dimensions.

Si M. Poincaré est un mathématicien doublé d'un philosophe, M. Evellin est un philosophe que les circonstances ont fait mathématicien. On se souvient des belles dissertations qu'il a publiées sur les deux premières antinomies de Kant et avec quelle science il a montré que les mathématiques impliquent nécessairement le concept de points indivisibles. Aujourd'hui, il s'en prend à la troisième antinomie sur la liberté (*Revue de Métaphysique*, juillet 1903) Il s'attache à montrer qu'au fond le philosophe de Königsberg croyait cette antinomie résoluble, à la différence des deux premières qui seraient irréductibles. Kant voulait à tout prix sauver la liberté, et c'est dans ce but qu'il a imaginé la célèbre distinction du phénomène et du noumène. Il n'a pas fait attention que cette distinction est applicable à toutes les antinomies; toutes procèdent d'une même cause : l'opposition de l'apparence et de la réalité, de l'imagination et de la raison. Kant, en voulant mettre l'opposition dans la raison elle-même, a ôté toute utilité à la distinction indiquée plus haut. Pour lui, en effet, le phénomène a une forme *a priori*, le temps, qui ne s'applique pas au noumène. Il en résulte que le noumène est complètement séparé du phénomène. Il eût fallu distinguer dans le temps le changement et la durée. Le noumène n'éprouve pas de changements : il est l'unité persistante sous les changements. Il faut qu'il soit en dehors du temporel, mais qu'il puisse y pénétrer, que le phénomène ne soit qu'une manifestation passagère du noumène. En séparant, comme il l'a fait, le phénomène et le noumène, Kant s'est ôté tout moyen rationnel d'expliquer la liberté.

Un autre mathématicien philosophe, M. Lechalas, aborde la question du hasard déjà agitée par MM. Milhaud et Piéron. M. Lechalas compare (*Revue néo-scolastique*, mai 1903 les définitions de Renouvier et de Cournot. Pour Renouvier, le hasard est la rencontre imprévue des causes libres ; pour Cournot, c'est la rencontre des causes indépendantes. M. Lechalas préfère évidemment cette seconde définition, tout en remarquant qu'Aristote paraît les avoir réunies

toutes deux. Il est certain que, selon le langage vulgaire, l'imprévisibilité est un caractère distinctif du hasard, et pour un être qui connaîtrait parfaitement les lois de la nature, cette imprévisibilité ne s'appliquerait qu'aux causes libres. D'un autre côté, l'effet accidentel du croisement de causes indépendantes ne mérite-t-il pas le nom de hasard? Comment indiquer autrement que telle graine se trouve en tombant dans des conditions qui la font fructifier ; telle autre, non ?

Après tout, n'y a-t-il pas là une simple question de mot?

M. Weber, lui, ne s'attarde pas à ces problèmes secondaires. Il considère d'en haut l'ensemble de la science. (*Revue de Métaphysique*, mars 1903.)

Le physicien appelle réalité la possibilité de l'expérience. Mais comment l'expérience réussit-elle? Les théories de Kant n'arrivent pas à le faire comprendre.

Le psychologue prend pour postulat l'existence de l'esprit, mais il ne peut justifier l'expérience, ni expliquer le phénomène. Le réel à son point de vue n'est qu'un moment fugitif de l'histoire d'une conscience.

La réalité psychologique substituée à la réalité physique est un point de départ inintelligible. Il faudrait, pour sortir de là, une philosophie supérieure niant à la fois le réalisme physique et le réalisme psychologique.

Où est cette philosophie supérieure? M. Weber se réserve sans doute de nous l'indiquer. Ce ne peut être, en tout cas, la philosophie de l'action, si nous en croyons M. Cantecor. (*Revue philosophique*, mars 1903.) M. Cantecor est très hostile à cette doctrine, en particulier telle que la présente M. Leroy. Il soupçonne dans cette philosophie une inspiration chrétienne, qu'il fait remonter à Ollé-Laprune. En cela, il n'a peut-être pas tout à fait tort. Il ajoute que les philosophes de l'action sacrifient la science pour sauver la réalité absolue, tandis que Kant a sacrifié la réalité absolue pour sauver la science.

Kant a-t-il réellement sauvé la science, et les objections de la nouvelle philosophie contre la science n'ont-elles pas précisément pour cause la nécessité où croient être ses partisans de rester fidèles à la méthode de Kant ?

M. Cantecor fait à la philosophie de l'action trois reproches principaux : 1° prétendre à l'intuition de la réalité, chose, dit-il, impossible et contradictoire ; 2° l'objet de cette intuition est vague et imprécis ; 3° il est inexprimable scientifiquement et par conséquent inutile. Les deux derniers reproches sont fondés. Quant au premier, nous ne saurions nous y associer. Nous reprocherions plutôt aux

philosophes de l'action de ne pas aller hardiment jusqu'à admettre la certitude pure et simple de la réalité des objets connus.

Nous aurions bien un autre reproche à leur faire et à tous les penseurs contemporains, c'est le manque de méthode, les termes vagues, les analyses mal dirigées où l'on relève une foule de détails insignifiants et où l'on néglige l'essentiel, les hypothèses employées comme des certitudes, etc., etc. Aussi félicitons-nous M. de Wulf d'avoir rappelé aux contemporains la bonne et ferme méthode scolastique. (*Revue néo-scolastique,* mai 1903.) Il y a là des trésors de précision dans les idées et de rigueur dans le raisonnement que l'on ne connaît pas assez. Il semble que ces vieux docteurs du XIIIe siècle eussent le sens de la justesse, comme les Grecs avaient le sens de la beauté. Conservons donc avec soin cette solide méthode analytico-synthétique que nous recommande M. de Wulf, mais qu'il veut complétée par les progrès constatés de l'esprit moderne : un souci plus soigneux de l'histoire de la philosophie, une connaissance plus complète et plus approfondie des sources, une étude attentive des doctrines contemporaines, une forme plus littéraire dans l'exposition et surtout une grande préoccupation des sciences.

L'accord de la néo-scolastique avec les sciences est facile. Je dirais volontiers qu'il est déjà fait. Lisez l'article de M. Nys (*Revue néo-scolastique,* février 1903) sur l'individu dans le monde inorganique, vous verrez qu'il conçoit la matière comme composée d'atomes et que ces atomes sont les vrais dépositaires des propriétés des corps simples et les individualités primitives. Il est vrai qu'il réclame une autre individualité, la molécule, pour les corps composés et qu'il attribue à la molécule de chacun de ces corps un caractère spécifique, déclarant avec raison que si l'on refuse de reconnaître la spécificité des composés, il y a tout autant de motifs de la refuser aux corps simples. Ceci assurément est peu d'accord avec la théorie du mécanisme universel. Mais cette théorie est-elle prouvée ? Les lecteurs de cette revue savent qu'elle est contestée par des savants de grand mérite. Fût-elle prouvée, d'ailleurs, la néo-scolastique en serait quitte pour ranger tous les corps inorganiques dans une même espèce métaphysique. Ses principes n'en seraient nullement atteints.

Mgr Mercier, d'un autre côté, reconnaît qu'il n'y a dans l'être vivant d'autres forces que les forces physiques et chimiques. (*Revue néo-scolastique,* mai 1903.) En cela, il est prêt à s'entendre avec M. Le Dantec. Mais il attribue à cette chair vivante une nature qui dirige toutes les forces vers un but commun, la formation de l'organisme. Cette nature n'est point une force, c'est une direction que prennent les

forces en raison de l'intime essence de l'être qu'elles manifestent. Tel un patron conduit une industrie et fait marcher toute une usine sans mettre lui-même la main à l'œuvre.

On a vu précédemment les efforts faits par M. Le Dantec pour se passer de cette conception dite métaphysique. L'insuffisance notoire de ses explications est pour nous une preuve que cette conception est indispensable. Cependant, sans s'arrêter aux objections, ce penseur, ingénieux sans doute, va hardiment plus loin. (*Revue philosophique*, mars-avril 1903.) Il prétend faire sortir de sa biologie chimique même l'intelligence et la liberté. Il suffit d'admettre que les faits attribués à ces facultés sont des actes du système nerveux, et que la conscience que nous en avons est un épiphonème sans importance.

On sait que l'instinct est en étroite relation avec la construction de l'organisme. Mais l'instinct a commencé, selon l'auteur, par des actes d'intelligence. Ainsi l'animal, il faut le croire, a débuté par l'intelligence ; l'homme est en retard, son intelligence n'est pas encore toute figée en instincts. Il y a volonté quand l'excitation passe par une partie du cerveau qui n'est pas encore fixée. Il y a liberté quand la complexité des conditions d'un acte empêche de le prévoir ou encore quand notre mécanisme n'est pas entravé par un autre. C'est malheureusement notre cas, la société nous gêne ; mais quand la vie sociale sera devenue pour nous un instinct parfait, alors nous serons libres. Le type de la vraie liberté, c'est l'abeille qui fait instinctivement tout ce qu'elle doit, aussi jouit-elle du bonheur parfait. Quand aurons-nous l'automatisme de l'abeille ?

Ne croyez pas que nous raillons, nous reproduisons exactement des affirmations de l'auteur.

Mme C. Bos a une psychologie plus acceptable. (*Revue philosophique*, avril 1903.) Elle n'admet pas la distinction des facultés ; elle reconnaît toutefois que l'atome mental est complexe. Qu'y a-t-il dans cette complexité ? Elle se dispense de nous l'expliquer. Elle veut surtout nous montrer que le sentiment se mêle à tout, sensation, pensée, etc., bien que le côté affectif soit distinct du côté représentatif.

Le plaisir et la peine ne sont pas précisément des affections, mais le timbre ou la couleur du sentiment. Le sentiment collabore à la logique ; il accompagne les idées sous le nom d'attention ; il contribue aussi à les former. C'est ainsi que nous avons le sentiment de l'identité, de la contradiction, de la causalité, du déjà vu, etc.

Il y a quelque chose de vrai dans la thèse de Mme C. Bos, c'est que

le sentiment contribue beaucoup, non à former nos idées, mais à nous y attacher. Du reste, dans le langage courant, on emploie souvent le mot sentiment pour les connaissances dont on ne s'est pas encore rendu compte. C'est ainsi que Pascal dit que le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Aussi toute thèse basée sur le sentiment a quelque chose d'un peu vague, et celle de Mme C. Bos ne nous paraît pas avoir échappé à cet inconvénient.

M. le baron Ch. Mourre s'occupe d'une question assez délicate, la volonté dans le rêve. (*Revue philosophique*, mai-juin 1903.) Le rêve n'est pas, selon l'auteur, un simple automatisme, car il est conscient. Seulement la faculté de contrôler les idées est abolie. Plus d'images que de pensées ; aucun lien logique : il y est suppléé par la communauté du processus physiologique. La volonté peut intervenir dans le rêve, mais elle amène toujours le réveil.

M. Mourre ajoute quelques remarques sur les causes des rêves, leur fréquence et leurs effets sur la vie courante. Il donne l'incohérence comme le meilleur critérium du rêve.

Ces deux articles nous ont intéressé, bien que les observations de l'auteur ne coïncident pas toujours avec les nôtres. Nous croyons que l'inconscience n'est pas un caractère essentiel de l'automatisme. Dans l'automatisme, nous n'agissons pas volontairement, mais nous pouvons avoir conscience de l'acte produit. Ainsi en est-il dans le rêve. Du moment que notre sensibilité éprouve une modification, l'intelligence intervient et dans cette modification voit un être qui se présente à sa conscience. Mais, dira-t-on, elle commet une erreur, car cet être n'est pas réel. Non pas, cette modification est réelle et accuse bien la présence d'un être réel ; seulement dans le rêve, cet être réel, ce sont nos propres organes. Il y a méprise non sur la réalité, mais sur l'attribution. Cette méprise, on le sait, est fréquente même dans la vie éveillée, parce que nous ne distinguons tout d'abord les substances qu'à l'aide des indications des sens, et ces indications sont parfois incomplètes.

Dans le même numéro de la *Revue philosophique* (juin 1903), M. Landry donne un article excellent sur l'imitation dans les arts. L'imitation, dit-il, ne peut être absolument exacte, il faut se borner à reproduire certains traits du modèle. Le talent de l'artiste est de choisir les traits les plus caractéristiques. Ce choix est fait par chacun selon son tempérament et son goût. Par là, l'artiste révèle certaines qualités de son âme. Il cherche dans l'objet le trait principal ; il le met en relief et donne ainsi à l'image plus d'unité et d'harmonie. Il présente un type plutôt qu'une image individuelle. Voilà pourquoi l'art est plus beau que la nature.

La Morale est-elle un art ou une science? Nous croyons bien qu'elle est l'une et l'autre suivant le point de vue auquel on l'envisage, théorie ou pratique. Aussi M. Mauxion (*Revue philosophique*, juillet 1903), en étudiant les éléments et l'évolution de la morale, y trouve d'abord un élément esthétique, auquel s'ajoutent un élément logique et un élément altruiste. Il voit dans la morale non pas seulement, comme plusieurs, un fait social, mais un fait naturel en voie d'évolution, et pour étudier ses développements, il s'attache à étudier le progrès des éléments dont il se compose. L'article que nous avons en vue est consacré principalement à l'évolution du sentiment esthétique. D'après l'auteur, l'homme a d'abord été frappé par la beauté physique qui est un bien selon Aristote. Peu à peu le type conçu de beauté serait devenu de plus en plus intérieur, il aurait été ramené à l'ordre et à la mesure. On aurait fini par dédaigner les biens extérieurs, ce qui conduit à l'ascétisme, et l'ascétisme aurait préparé au sacrifice pour le prochain. Le rôle des religions serait nul ; elles ne feraient que consacrer l'idéal moral admis à l'époque de leur fondation.

Nous pourrions répondre qu'historiquement ce ne fut pas le cas du christianisme. Il a bien apporté un idéal inconnu auparavant. Nous devons aussi faire remarquer que M. Mauxion confond parfois le bien bonheur avec le bien moral. La beauté du corps, même pour Aristote, n'a jamais été une vertu, mais un élément du bonheur. Surtout nous contesterons l'analyse de l'idéal moral présentée par l'auteur. L'honnête homme est certainement beau, il est logique, il est sympathique, mais il est encore autre chose, et cette autre chose est l'essentiel. L'honnête homme n'est pas honnête, parce que cela est beau, ou logique ; il est honnête parce que cela est dans l'ordre et qu'il tient à accorder sa conduite avec l'ordre général. L'ordre est de se conformer, autant qu'il est en soi, à sa nature et à la nature des choses, à se donner la plus haute perfection que son être comporte, et si l'honnête homme est chrétien, l'ordre est pour lui d'autant plus respectable qu'il a été établi par Dieu.

Dieu ! la perfection ! voilà des idées métaphysiques, dira-t-on. Pas si métaphysiques que cela. Il n'est pas besoin de métaphysique pour reconnaître que le monde a un auteur intelligent. Quant à la perfection, c'est un idéal, il est vrai, l'idéal de ce qui doit être, mais cet idéal n'est pas loin du réel ; il n'est pas autre chose que le développement normal et harmonieux du réel. Témoin le bel article où M. Piat expose la théorie du bonheur, d'après Aristote. (*Revue néo-scolastique*, février 1903.) Le bonheur, nous dit Aristote, est fondé sur l'activité ; l'activité est par elle-même un plaisir d'autant plus

grand que l'énergie déployée est plus élevée. Il y a, en effet, une hiérarchie dans les activités dont l'homme est capable. L'activité intellectuelle est la plus haute ; elle est donc le bonheur suprême pour l'homme. Toutes les autres activités doivent lui être subordonnées.

C'est en quoi consiste précisément la perfection : subordonner toutes ses facultés à la faculté la plus haute, à l'intelligence et par elle arriver au bonheur suprême. Toute la morale naturelle est là en germe. Les docteurs chrétiens, en adoptant les théories d'Aristote, n'ont eu qu'une chose à ajouter, c'est que l'intelligence n'acquiert la plénitude de son activité que dans la connaissance de Dieu.

On voit donc qu'il existe bien réellement une morale théorique, quoi qu'en dise M. Belot (*Revue de Métaphysique*, juillet 1903), puisque de la considération de notre nature et de nos facultés on peut déduire la direction qu'elles doivent prendre et l'ordre qu'elles doivent observer. M. Belot entend les choses autrement ; il veut que nos vertus ne soient que des habitudes résultant d'un développement historique. Il applique cette manière de voir à la véracité. Il distingue plusieurs degrés de véracité qui seraient devenus successivement des vertus, à mesure qu'on en aurait mieux compris l'importance sociale. Il avoue cependant que, dans la vertu de véracité, il y a autre chose, le besoin d'accord avec soi-même. Mais il prétend que ce besoin n'est pas un fait de moralité, parce qu'il serait un fait intellectuel et que ce n'est pas l'intelligence qui détermine l'action, la majeure de tout raisonnement pratique impliquant préalablement une tendance vers une fin. Il oublie que pour tendre volontairement vers une fin, il faut la connaître.

L'article de M. Belot est consacré en grande partie à l'exposé des développements qu'a reçus la vertu de véracité dans la suite des siècles. Nous accordons volontiers qu'il y a eu développement et progrès en ce sens que peu à peu on a mieux compris la valeur des principes et leurs applications. Mais pourquoi, en faisant cet exposé, arguer de simulations et d'interpolations que se seraient permises les écrivains sacrés, accusations qui ont été cent fois réfutées ? Pourquoi imaginer que les croyants dissimulent la difficulté qu'ils éprouveraient à justifier leurs croyances en présence des progrès de la science ? Vous ne voyez pas la conciliation ; est-ce une raison pour qu'ils ne puissent la voir ? Voudriez-vous les accuser d'une sorte de mensonge social ? Le mensonge n'est-il pas plutôt aujourd'hui du côté de ce grand nombre d'hommes qui se posent en libres penseurs par politique, étouffant une foi cachée jusqu'au moment suprême dans les plus secrets replis de leur âme ?

Nous ne savons où va le monde ; mais aujourd'hui, comme au temps des premiers Césars, nous voyons des hommes même savants, des intellectuels, jeter à la face des catholiques des accusations fondées sinon sur la malveillance, au moins sur une ignorance absolue de nos véritables sentiments. Il suffit qu'un soupçon ait été lancé pour qu'il soit répété de tous côtés comme un fait indiscutable. Voyez l'article de M. Lyon sur l'enseignement (*Revue de Métaphysique*, mai 1903) ; il accuse incontestablement un homme supérieur. M. Lyon proclame énergiquement qu'il faut à l'enseignement une idée directrice et que cette idée doit être une. Quelle sera cette idée directrice ? L'amour de la vérité. Nous l'avons aussi. L'amour de la patrie ? Ce n'est pas dans nos rangs que l'on trouvera des internationalistes. Le désir du progrès, de la paix sociale ? Sur tous ces points nous sommes en parfait accord avec les Universités. Nous avons les mêmes sciences, les mêmes méthodes. Nous n'avons pas, il est vrai, la même philosophie ; mais quelle peut bien être la philosophie de l'Université ? Nous y trouvons des professeurs spiritualistes, kantistes, positivistes, etc. Est-ce là l'unité de direction que réclame M. Lyon lui-même ? Pourquoi donc cette mauvaise humeur qu'il montre contre l'enseignement libre ? Ah ! voici : Les autorités ecclésiastiques se sont opiniâtrées à favoriser les mauvais desseins des ennemis de la République. Où ? Quand ? Qu'on indique des faits. On n'en aura point de sérieux à citer. On l'a dit, donc c'est acquis, et un bon tiers de la population française est mise en suspicion sur cet on-dit. Franchement, nous croyions à des hommes aussi éclairés que l'auteur des idées plus larges, et des sentiments plus équitables.

Quant à M. Palante (*Revue philosophique*, juillet 1903), il regarde la question de la liberté d'enseignement comme une question très secondaire. Pour lui, l'intelligence dans l'homme est un détail, la vérité est ce qu'un groupe important trouve utile. L'homme est surtout un être sensible, c'est une présomption mal fondée de croire qu'on puisse réformer sérieusement sa nature. L'éducation est d'une efficacité douteuse ; elle est une tentative pour imposer à tous un certain état d'esprit, tentative qui n'a le plus souvent que peu de succès.

Terminons en rappelant un curieux article de MM. Durkheim et Fauconnet sur la sociologie : Qu'est-ce que la sociologie ? Car on en est encore à se poser cette question. Les auteurs examinent les différentes opinions suivant lesquelles la sociologie serait une science distincte. La sociologie de Comte n'est qu'une philosophie de l'histoire, Mill ne donne que des généralités, Simmel étudie non les faits

sociaux mais la société elle-même. La société et son contenu ne sont point séparables, observent les auteurs de l'article. La sociologie n'est donc rien, si elle n'est pas l'ensemble des sciences sociales. Toutefois, Comte a rendu un grand service à la science en créant ce mot. Il implique que la société est un être réel, qui a ses fins propres. Il ouvre de nouveaux horizons et provoque une transformation dans la manière d'étudier les faits.

Comte DOMET DE VORGES.

PÉRIODIQUES ALLEMANDS

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH

Le *Philosophisches Jahrbuch* est, comme l'on sait, l'organe de la *Goerresgesellchaft*. Cette Société est un des centres où la philosophie scolastique s'est le plus développée, s'est le mieux mise en rapport avec la science moderne et a exercé par suite l'influence la plus sérieuse. A ce titre, la revue allemande mérite une attention particulière.

Les premiers fascicules de cette année renferment plusieurs articles dignes d'intérêt. Nous y trouvons une étude sur l'immortalité de l'âme d'après Aristote, par l'abbé Rolf (janvier 1903). Qu'Aristote ait cru à une véritable immortalité de l'âme, c'est un fait très contesté et selon nous, nous devons l'avouer, très contestable. L'auteur a entrepris de défendre le philosophe grec d'erreur sur ce point. Il croit même que le fondateur du péripatétisme a donné de l'immortalité des preuves plus scientifiques que Platon, à savoir la faculté de l'universel, et celle de connaître tous les corps, ce qui ne pourrait être si l'âme était elle-même une certaine espèce de corps. Ces deux preuves sont bonnes, mais elles ne prouvent que la spiritualité de l'âme, qui n'est pas encore son immortalité. M. Rolf reconnaît d'ailleurs qu'Aristote et Platon ne sont arrivés sur ce point qu'à une *presque* certitude.

Le professeur Isenkrake s'occupe du temps (janvier 1903). Le temps n'est pas le mouvement ; il dure, le mouvement étant arrêté. C'est un caractère des choses créées. Il est vrai qu'on le mesure, mais d'une manière indirecte en tant que l'on mesure un mouvement par un autre.

Le fond de l'être ne change pas, il a la durée. M. Isenkrake pense que la notion d'*œvum* qu'on applique dans ce cas est inutile. Si l'être créé ne change pas, il a le changement en puissance, et il tombe par là sous la catégorie du temps.

Cet article soulèvera sans doute quelques contradictions de la part des purs thomistes.

M. Muller, de Cologne, traite de l'espace (janvier 1903) et s'éloigne encore plus de la thèse péripatéticienne. Pour lui, l'espace n'est pas une simple possibilité, mais une réalité substantielle. L'espace est infini, l'espace borné en soi est une contradiction, mais l'espace à trois dimensions pourrait être borné par un espace à quatre dimensions.

L'article de M. Muller n'est qu'une entrée en matière. Il sera curieux de voir comment l'auteur soutiendra ces propositions.

Le R. P. Straub entreprend de démontrer que l'aséité n'est point l'essence métaphysique de Dieu (avril 1903). L'aséité est relative à l'existence, et l'essence est pour nous distincte de l'existence. C'est donc dans l'essence qu'il faut trouver un caractère spécifique qui n'appartienne qu'à l'objet défini. Ce caractère paraît être pour le savant jésuite la perfection infinie.

Le Révérend Père avoue n'être point d'accord sur ce point avec le P. Kleutgen, ni peut-être avec beaucoup d'autres auteurs.

Le professeur Gutberlet (avril 1903) recherche quelle peut être la connaissance naturelle de l'âme séparée du corps. L'éminent penseur établit d'abord que la connaissance surnaturelle ou vision béatifique n'empêche pas un autre mode de connaissance. Saint Thomas admet dans l'âme séparée une connaissance fondée sur les idées reçues dans cette vie et une autre provenant des idées infuses répandues par Dieu sur tous les esprits. Mais l'âme dans cette vie ne peut user des idées qu'elle possède sans le secours d'images; après la mort, elle n'a plus d'images. Comment peut-elle donc entrer en acte ? M. Gutberlet a recours à une intervention divine d'ordre naturel comme celle qui produit l'âme humaine dès que le fœtus est formé. Le savant professeur remarque que sans la possibilité d'agir l'être serait inutile. Peut-être pourrait-on dire réciproquement que, dès que l'âme existe seule, elle peut agir seule, car l'action suit l'être : *operari sequitur esse.*

Un beau travail du professeur Schindele est consacré à la morale d'Aristote (avril-octobre 1902, avril 1903). Il est difficile d'analyser cette étude qui n'est elle-même qu'une analyse de la grande *Éthique* du philosophe de Stagire. Nous en donnerons plus tard les conclusions. Remarquons seulement aujourd'hui que, selon M. Schindele, l'*Éthique* d'Aristote est surtout descriptive. Il explique notamment que cet axiome célèbre : la vertu est un milieu, est une constatation et non un principe ; un tel principe serait aussi vide que l'impératif catégorique de Kant.

Le R. P. dom Adloch, un des plus habiles défenseurs de saint Anselme, veut bien consacrer quelques pages (avril 1903) aux objections que nous avons produites il y a peu de temps (*Saint Anselme*, Paris, Alcan, 1901) contre l'argument du *Proslogion* prouvant l'existence de Dieu par l'idée de l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Le savant bénédictin nous reproche de favoriser l'agnosticisme, en objectant l'impossibilité d'appliquer l'argument au Dieu inconcevable. Nous n'avons pas dit que, parce que Dieu est inconcevable dans son essence propre, on ne peut prouver son existence ; nous avons dit simplement qu'il y avait contradiction à vouloir prouver l'existence d'un être inconcevable par l'idée de l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. L'objection ne s'applique qu'à la forme d'argumentation choisie par saint Anselme.

Quant à l'inconcevabilité pour nous de la nature divine telle qu'elle est en soi, elle est proclamée par tous les docteurs.

L'auteur nous reproche encore de dire qu'au point de vue de la réalité, ce qui n'est qu'en pensée est néant; donc, dit-il, la science ne serait rien, l'idée de l'artiste ne serait rien. Pardon, Révérend Père, je n'ai pas dit que la pensée n'était rien ; j'ai dit que l'objet de la pensée, s'il n'est que pensé, est néant au point de vue de la réalité, de l'existence réelle.

Comme nous avions ajouté qu'au point de vue de l'essence, l'être existant et l'être pensé sont absolument identiques, notre révérend contradicteur nous oppose que l'être et l'essence étant distincts, l'essence augmentée de l'être est plus que l'essence sans l'être. Mais qui dit le contraire ? Nous avons parlé de l'essence en elle-même ; il est clair que dans ses deux états, existante ou pensée, il s'agit de la même essence. Le fait qu'elle reçoive l'être ne la modifie pas ; il lui donne seulement une place dans l'ensemble des choses. C'est pour cela même que nous avons soutenu que l'être n'est point à proprement parler une perfection, parce que le mot perfection s'applique avant tout à l'essence.

Enfin, nous aurions eu tort de dire que saint Anselme passait de l'existence conçue à l'existence réelle. Nous venons de relire le *Proslogion* et nous y voyons bien clairement que saint Anselme entend prouver que l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand existe réellement. Sa preuve est que si cet être n'existait pas, on pourrait le penser existant, *potest cogitari esse et in re*, ce qui serait davantage. Ainsi l'être tel qu'on n'en peut penser un plus grand serait tel qu'on en peut penser un plus grand. N'est-ce point passer de l'existence conçue à l'existence réelle, de la nécessité de concevoir un tel être comme existant à la réalité actuelle de cet être ?

L'auteur convient que l'on ne peut passer de l'ordre idéal à l'ordre réel sans s'appuyer sur un fait réel. Mais pour lui le fait réel c'est la pensée même que tout le monde a qu'il n'y a point de plus haute idée que celle de Dieu. Acceptons ce fait qu'un libre penseur contesterait peut-être ; comme acte de l'intelligence, une telle pensée a certainement sa place dans l'ordre réel. Mais son objet, en tant que pensé, est seulement dans l'ordre idéal. C'est cet objet qu'il s'agit de faire passer dans l'ordre réel, et pour cela nous ne pouvons nous appuyer que sur un fait de même catégorie. Le fait que l'objet soit réellement pensé ne mène à rien. Quand l'athée dit : il n'y a point de Dieu, *non est Deus*, il ne réunit pas dans une synthèse contradictoire l'idée de la plus haute valeur, Dieu, et l'idée de la moindre valeur, non-Dieu. Ces termes Dieu et non-Dieu que met en avant dom Adloch cachent une équivoque. L'athée ne dit pas Dieu et non-Dieu en ce sens que l'être le plus grand serait le moindre. Il ne dit pas non plus Dieu et non-Dieu en ce sens que Dieu est et en même temps n'est pas. Il dit simplement qu'il n'existe pas un être tel que l'on ne puisse en concevoir un plus grand. Assurément, on peut contester cette thèse, mais il n'y a pas contradiction.

Comte DOMET DE VORGES.

BULLETIN

DE

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

DU ROLE DE LA PHILOSOPHIE DANS LES ÉCOLES LIBRES

Dans une livraison précédente de la *Revue*, je me suis proposé de déduire des nouveaux programmes l'état d'esprit régnant à l'endroit de la philosophie dans les hautes sphères universitaires, où ces programmes ont été élaborés. Loin de moi, en dépit du vers devenu proverbe :

Regis ad exemplar totus componitur orbis,

la pensée de prêter cette même attitude à l'universalité ou même à la majorité des professeurs en exercice dans nos lycées ; et chacun sait que, dans l'application d'un programme, ce qui importe, c'est bien moins la lettre que la façon dont elle est comprise et interprétée.

Au surplus, c'est de l'enseignement libre seul, et spécialement de nos maisons d'instruction secondaire, que s'occupe la présente étude. Quelle place doit y tenir désormais la philosophie ? Quel rôle convient-il de lui assigner ? On admire volontiers le Sénat romain, mettant aux enchères le sol sur lequel campait Annibal victorieux. Ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue, lorsqu'on discute sur l'avenir d'institutions aujourd'hui si gravement menacées ? Mais gardons-nous d'insister, et bornons-nous ici à une constatation intéressante. Plus le temps marche, et plus le rôle bienfaisant de nos Instituts catholiques s'accentue. Soit dans leurs Facultés de théologie, soit dans leurs écoles de Hautes-Études, la psychologie et la métaphysique sont justement en honneur ; des cours confiés à des hommes de la valeur de MM. Piat, Blanc, Maisonneuve, Bulliot et Peillaube, sont sortis des professeurs de mérite, licenciés, agrégés, docteurs, solide-

ment instruits et capables de former à leur tour dans nos collèges d'excellents élèves.

Or non seulement c'est là un résultat précieux, mais à la suite de la refonte récente des études secondaires, il faut deux fois s'en féliciter. Ne perdons pas de vue, en effet, que dorénavant une dissertation écrite de philosophie va être exigée sans exception de tout candidat au baccalauréat, et même, si l'autorité compétente prêtait à certaines exigences une oreille docile, de tout candidat à la licence et à l'agrégation. Il est donc souverainement opportun que cette branche d'enseignement, jadis reléguée parfois au second ou même au troisième plan, reçoive une forte et complète organisation en harmonie avec l'état de choses nouveau. Plusieurs petits séminaires, qui n'allaient pas au-delà de la rhétorique, se sont complétés depuis vingt ou trente ans par l'adjonction d'une année de philosophie. Souhaitons que cette mesure soit appliquée partout où les circonstances ne lui opposeront pas de sérieux obstacles.

La plus grave assurément résulte d'une objection de principe sur laquelle nous devons nous arrêter un instant.

*
* *

Il fut un temps, et il n'est pas encore très loin de nous, où l'étude de la philosophie (dès que l'on sortait de la pure scolastique) était vue d'un œil peu sympathique par la direction de beaucoup de nos maisons libres. On y flairait un antagonisme inévitable contre la religion et l'esprit religieux, et l'occasion prochaine d'une émancipation prématurée de l'intelligence, d'une fâcheuse tendance à soumettre toutes choses au contrôle de la raison. C'était, disait-on, un dissolvant auquel bien peu d'esprits étaient capables de résister, et où même les plus fermes perdaient quelque chose de leur consistance : et cette thèse paraissait justifiée par l'événement.

De fait, dans notre pays, le XIXe siècle, après avoir débuté par de retentissants débats littéraires, avait fini, comme son devancier, par nous jeter en pleine guerre religieuse. On a vu des penseurs de quelque réputation, égarés par une conception fausse du christianisme et par une interprétation préconçue des données de l'histoire, rompre violemment avec toute croyance et, en s'insurgeant contre l'Église, se persuader qu'ils servaient la cause de la raison et de la liberté. Au respect de l'autorité ils ont substitué toutes les hardiesses de la pensée en révolte et, après avoir proclamé la déchéance de toutes les théologies, ils n'ont pas hésité à s'attaquer aux racines

mêmes de la philosophie, enveloppant dans une égale réprobation l'idéalisme de Platon et le mysticisme de l'Évangile.

D'autres, mieux rentés, mieux pourvus, ont une attitude un peu différente. Sans doute, ils ne veulent de religion ni pour eux ni pour leurs pareils, mais ils en réclament une pour le peuple, regrettant en secret, sinon en public, le temps où certaine « vieille chanson » avait encore le don de bercer la misère humaine et d'insinuer la patience aux déshérités de la terre. Ces « honnêtes gens » d'un nouveau genre, ne rencontrant dans leur milieu que mollesse et insouciance, répètent à qui veut l'entendre qu'il faut à tout prix refaire à nos générations en décadence un tempérament intellectuel et moral, et dans leur inquiétude, c'est à la philosophie qu'ils font appel, c'est à elle qu'ils demandent pour eux et leurs contemporains « une formule de pensée et de vie ».

Sans doute, nous croyants, ce n'est pas sur la philosophie toute seule que nous comptons pour provoquer ce réveil, et nous n'avons que trop de motifs de mettre en doute son universelle efficacité. Mais la tâche que poursuivent ces réformateurs n'en est pas moins digne de toutes nos sympathies. Peut-il un seul instant nous être indifférent qu'on professe un matérialisme absolu ou qu'on croie à l'âme pensante et immortelle, — qu'on se représente l'homme comme un être libre, maître et responsable de ses destinées, ou comme un rouage obscur du grand tout dominé et régi par un déterminisme inflexible, — qu'on considère le monde comme l'œuvre d'une Providence bienfaisante, ou comme le produit inexpliqué d'un hasard aveugle? Si le matérialisme, si le panthéisme, si l'athéisme, sont le dernier mot de la recherche philosophique, comment l'incrédulité ne serait-elle pas au même titre et du même coup l'aboutissement de la recherche religieuse?

Ainsi, d'une part, il importe de défendre la raison et la pensée contre leurs détracteurs, et, de l'autre, d'établir par une analyse profonde de l'âme humaine et de ses aspirations les plus intimes la légitimité et la dignité du sentiment religieux. Selon le beau programme exposé par le P. Gratry dans sa *Connaissance de l'âme*, il faut sortir de la philosophie « séparée » pour en venir à la philosophie chrétienne. Et voilà pourquoi, aux yeux des hommes de foi, l'enseignement philosophique garde dans l'éducation de la jeunesse un intérêt de premier ordre.

Mais quelque importante que soit cette œuvre de protection et de défense intellectuelle, elle ne doit pas nous faire perdre de vue d'autres devoirs. Autrefois privilège et apanage spécial des clercs,

la science, en même temps qu'elle a reculé indéfiniment ses frontières, est devenue accessible à tous. Dans le monde contemporain, c'est elle qui crée la richesse, elle qui dispense considération et influence. Il ne convient pas que nous donnions, ne fût-ce qu'en apparence, gain de cause à la libre pensée, en lui abandonnant la partie la plus haute et la plus honorable de l'effort intellectuel. A l'heure présente, le travail philosophique et scientifique, même lorsque par son objet il paraît entièrement étranger à toute préoccupation apologétique, n'en est pas moins un des plus éloquents témoignages que nous puissions rendre de notre foi. La persécution qui nous frappe devait avoir et a en effet cet heureux résultat de nous ramener bien des sympathies perdues ; à la conquête des cœurs joignons par nos publications, par nos découvertes, celle des intelligences : nous pourrons compter sur d'excellents et fidèles alliés.

*
* *

Et maintenant, comment doit être compris cet enseignement dans nos collèges ? Imiterons-nous le groupe de plus en plus nombreux des professeurs universitaires qui se défendent d'être dogmatiques, d'avoir une doctrine, d'appartenir à une école ? Notre philosophie, elle aussi, sera-t-elle timide et tremblante en face des plus hautes vérités, victime du relativisme qui la mutile sous le spécieux prétexte de l'affranchir ? M. Goblet comparait un jour les jeunes philosophes des lycées à des voyageurs perdus dans la nuit et qui attendent en silence que le soleil se lève. Parmi leurs maîtres, celui-ci en effet exalte Kant et son criticisme, cet autre ne jure que par Herbert Spencer et les théories évolutionnistes ; un recteur d'Académie déclare que l'impératif catégorique est « d'une profonde hypocrisie » ; un éminent professeur de Sorbonne affirme que la « solidarité » si vantée comporte toutes les interprétations et autorise tous les « despotismes ». Chacun enseigne ce qu'il peut, ce qu'il croit, ce qu'il veut, et terminerait volontiers sa leçon en posant devant ses jeunes auditeurs ce point d'interrogation : « Que vous en semble ? »

Évidemment la science du croyant elle-même n'exclut pas tout mystère ; elle a ses bornes qu'elle ne fait aucune difficulté de reconnaître, car c'est une loi de notre destinée que dans notre vision de l'au-delà subsiste plus d'une obscurité. Mais nous croyons aux « démonstrations éternelles » d'Aristote, et à cette *perennis philosophia* dont parlait Leibnitz. Du milieu du flot mouvant des systèmes se dégagent pour nous des points de repère inébranlables, des affirmations

nécessaires, et pour les faire rayonner d'une plus entière évidence, aucun des arguments imaginés par les anciens et par les modernes ne nous paraît superflu.

Me permettra-t-on de parler d'un autre péril qui menace l'enseignement philosophique contemporain ? Il raffine en effet et subtilise à l'excès. Nous vivons dans un temps où le désir, malaisé à satisfaire, de découvrir et de décrire du nouveau tourmente les doctes, particulièrement les jeunes (1), et les jette dans de minutieuses et interminables analyses des idées les plus claires et des faits de conscience les plus simples. Pendant que ceux-ci semblent dédaigner le sens commun, ceux-là y reviennent, mais par d'infinis détours. Qu'ils parlent ou qu'ils écrivent, on a beau leur prêter de bonne foi toute son attention, on ne sort que de loin en loin d'un brouillard continu où toutes les arêtes vives des choses s'estompent et s'effacent (2), où glissent aisément équivoques et confusions.

Tous les esprits sages sont d'accord pour souhaiter que nos professeurs continuent à préférer la vérité à la nouveauté et la prudence à la hardiesse, pour leur rappeler qu'une classe de collège n'est pas un cours d'Université (3), et qu'il est inutile de devancer les années et de traiter les enfants comme des hommes. Peut-être sur vingt ou trente candidats au baccalauréat s'en trouve-t-il l'un ou l'autre que tous les détails et toutes les explications intéressent et qui ait une inclination manifeste pour les questions les plus âprement débattues. Tant mieux, mais c'est ici le cas, ou jamais, de se souvenir de la piquante réplique d'Henriette :

(1) Cette tentation existait déjà au berceau de la philosophie, et Platon dans le *Philèbe* a dépeint en termes piquants l'ivresse qui s'empare du dialecticien novice en présence des formules qu'on lui met entre les mains : « Le jeune homme qui les emploie pour la première fois s'en réjouit d'ordinaire comme s'il avait découvert un trésor de sagesse ; la joie le transporte jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de discours qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le coupant en morceaux. Il se jette d'abord lui-même plus qu'aucun autre dans l'embarras, et il embarrasse ensuite tous ceux qui l'approchent, plus jeunes ou plus vieux que lui. »

(2) Que penser, par exemple, de cette définition de l'âme contenue dans de savants *Essais* qui viennent de paraître : « L'unité irréprésentable de l'être physique du vivant » ? — Un collaborateur de la *Revue philosophique*, rendant compte d'un ouvrage récent, s'exprimait ainsi : « L'auteur creuse péniblement au fond d'un trou obscur pour en retirer triomphalement un caillou semblable à ceux qui jonchent le sol. » A combien de livres s'applique semblable observation?

(3) Insistons une fois de plus, à cette occasion, sur le choix parfois bien singulier des sujets proposés par les Facultés de province aux examens du baccalauréat. On dirait que les juges prennent plaisir à savourer à l'avance l'ahurissement où seront plongés les candidats.

Le ciel...
Pour différents emplois nous fabrique en naissant,
Et tout esprit n'est pas composé d'une étoffe
Qui se trouve taillée à faire un philosophe (1).

*
* *

Certes, la tâche du professeur de philosophie est non seulement élevée, mais attirante entre toutes. On a dit de lui qu'il était « le maître par excellence (2) » ayant la rare et incomparable joie, d'une part, de mettre sur son enseignement sa marque personnelle, de pouvoir y faire passer ce que sa pensée a de plus profond et de plus intime, — de l'autre, de s'adresser non pas à telle ou telle faculté isolée de l'enfant, à l'imagination comme le poète, à la mémoire comme l'historien, à l'abstraction comme le géomètre, mais à l'âme tout entière qui lui doit, plus qu'à personne, son orientation intellectuelle et son assiette morale.

A une condition toutefois, c'est qu'il n'écarte pas de parti pris de son programme et la logique avec ses règles précises pour la conduite de la pensée, et la psychologie avec ses révélations suggestives sur le rôle propre et les relations mutuelles de nos diverses puissances. Gardons-nous donc d'applaudir des déclarations telles que les suivantes, qui retentissaient naguère dans des congrès de philosophes : « La syllogistique d'Aristote n'est plus qu'une curiosité archéologique. » — « Tout le monde s'accorde à distinguer la psychologie de la philosophie, à l'en séparer même. » Et de fait, quelle vertu éducative possède une psychologie conçue exclusivement à la façon de certains psycho-physiciens, ou physiologistes de notre temps, qui dans l'homme s'intéressent beaucoup plus à la matière qu'à l'immatériel, aux cellules nerveuses qu'aux éléments de la connaissance, à la tension des muscles qu'aux ressorts de la volonté ?

Ce n'est pas à dire pour autant que le moraliste et l'éducateur doivent s'en tenir à une psychologie tout abstraite et tout idéale, si l'on peut ainsi parler. Le développement intellectuel le plus large et le plus complet possible est, à l'heure actuelle, la condition essentielle de

1) *Les Femmes savantes*, acte Ier, sc. 1.

2) « Lorsqu'un homme éveille véritablement chez un autre la vie morale, il s'attire une indicible reconnaissance. Le mot de « Maître » est souvent profané : mais il peut exprimer le plus beau et le plus pur des liens qui sont sur la terre. » (M. Sabatier.)

tout succès durable dans l'enseignement (1) et même, d'une manière générale, dans l'apostolat religieux. Jusqu'ici les psychologues s'étaient attachés surtout à l'homme individuel : il reste à mettre en relief l'homme social, à examiner par où et comment la société le pénètre, par où et comment à son tour il réagit sur elle. Les adversaires de l'ordre existant ont deux moyens qu'ils estiment également infaillibles de s'imposer à la foule peu éclairée. D'une part, lui représenter uniformément le passé comme un régime de contrainte et de despotisme, et intéresser ainsi sa fierté à le maudire, puis à le combattre. De l'autre, lui montrer l'avenir sous des couleurs absolument imaginaires, comme un temps où toutes ses ambitions sans exception seront satisfaites. Il faut une sûreté de jugement peu ordinaire pour discerner au milieu de tant de creuses déclarations ce qu'il peut y avoir de revendications légitimes, et percer à jour sans pitié les mensonges et les erreurs d'un côté, les utopies et les chimères de l'autre. Nous avons besoin, pour remplir pleinement cette tâche et prendre la tête du mouvement social, d'hommes à qui l'habitude de regarder en avant permet de voir loin devant eux et de marquer d'un doigt sûr le but à atteindre, tout éloigné qu'il puisse être.

En métaphysique comme en morale et en sociologie, c'est à la doctrine traditionnelle qu'il faut revenir (2), en se souvenant, comme le recommandait Mgr d'Hulst, que la lettre tue et que l'esprit vivifie. Gardons, ajoutait-il, l'antique terminologie ; mais sachons la traduire quand elle ne sera point par elle-même suffisamment intelligible. Ce n'est pas toujours sans de graves inconvénients qu'on fait servir la philosophie du moyen âge à l'explication des formules dogmatiques, ou, dans un ordre d'idées différent, des points de vue familiers à la mécanique, la physique et la chimie modernes. Quand l'esprit d'un

(1) Qui ne s'associerait à ce souhait si fortement exprimé par M. l'abbé Blanc : « Quand donc les catholiques comprendront-ils que tout l'enseignement chrétien doit être imprégné de vraie philosophie, depuis l'alphabet jusqu'à la rhétorique inclusivement ? »

(2) A noter cette loyale protestation de M. Picavet, au *Congrès de philosophie* de 1900, contre les critiques que des généralisations hâtives et partiales ont conduit à condamner en bloc la philosophie du moyen âge : « La scolastique, ramenée au thomisme que l'on enrichirait de toutes les acquisitions des sciences positives dans les temps modernes, peut avoir pour les catholiques actuels une valeur identique à celle qu'elle eut pour les catholiques du XIIIe siècle. » — Veut-on la contre-partie de cet éloge ? Qu'on examine les écarts de pensée auxquels se sont laissé entraîner des philosophes sincèrement chrétiens, mais auxquels ce frein salutaire avait manqué. (Voir, par exemple, dans l'*Essai sur la philosophie de Ballanche*, par M. Frainnet, le chapitre intitulé : *Les Idées métaphysiques de Ballanche et l'orthodoxie.*)

temps est appelé à revivre dans un autre, il ne réintègre pas son ancien corps ; il s'en fait un avec des éléments nouveaux.

*
* *

Un dernier point reste à examiner. Dans quelle atmosphère intellectuelle et morale doit se poursuivre et s'achever l'année qui termine au collège la vie scolaire ?

Et d'abord demandons à tous nos élèves, futurs ingénieurs ou médecins, ou avocats, ou colons, de ne pas se contenter, comme les programmes du baccalauréat les y autorisent, d'une philosophie incomplète et à peine ébauchée. La Bruyère, se plaçant au point de vue très large des « honnêtes gens » de son siècle, écrivait : « Il n'y a personne qui ne doit avoir une forte teinte de philosophie. Elle convient à tout le monde, la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes, à toutes les conditions ; elle nous console du bonheur d'autrui, des indignes préférences, des mauvais succès ; elle nous arme contre la pauvreté, la vieillesse, la maladie et la mort. » Si de la pratique nous remontons à la théorie qui en somme y touche de près, s'exercer au maniement des idées générales et au discernement des faits, avoir une vue claire et saine des choses, savoir les grouper et les subordonner entre elles d'après leurs véritables rapports, n'est-ce pas se mettre à l'abri d'une infinité d'erreurs? D'autre part, connaître les hommes et les ressorts cachés qui les font agir, pénétrer le fort et le faible des raisons d'intérêt et des considérations de sentiment auxquelles ils obéissent, n'est-ce pas s'épargner dans la vie bien des mécomptes et des déceptions ?

Encore une fois, de tels avantages ne sont à dédaigner par personne, et je comprends l'insistance de M. Fabre lors de la discussion au Sénat sur les récentes réformes : « C'est surtout pour les jeunes gens que l'étude exclusive ou prépondérante des langues vivantes et des sciences tend à confiner dans une conception plutôt réaliste de la vie, loin des grands horizons ouverts sur l'humanité par l'éducation classique, qu'il importe que la dernière année scolaire soit remplie par de fortes études philosophiques (1). »

(1) Quel est le genre de savoir où la supériorité ne dépend pas du bon et solide aménagement de l'esprit ? Le haut commerce lui-même a besoin aujourd'hui d'être bien mieux armé qu'autrefois de connaissances générales et spéciales. Parallèlement au déclin de la poésie et de la littérature, il se fonde des Académies de commerce. Les grandes banques, les sociétés industrielles, les entreprises de transport intercontinentales, les administrations réclament pour leurs premiers emplois des sujets dont la culture soit au moins égale à celle d'un avocat, d'un médecin ou d'un théologien.

En retour, il n'y a pas une forme du travail intellectuel qui, sagement dirigée, ne conduise à la philosophie et n'y prépare (1). Maintes fois, au cours de ces dernières années, il a été démontré que c'est dans la sphère scientifique qu'il faut chercher les tenants et aboutissants de bon nombre de problèmes métaphysiques ; de leur côté, les études littéraires bien comprises constituent un admirable champ d'expériences au profit de la psychologie, qui au lieu d'être une tête sans corps, insuffisamment soudée à l'ensemble du travail scolaire, devrait lui servir à son tour de synthèse et de couronnement. Qui ignore tout ce qu'un spiritualisme éclairé a prêté de force et d'éclat à la littérature du XVIIe siècle, tout ce que l'effacement et le discrédit de ce même spiritualisme ont coûté à celle du XVIIIe ? S'est-on toujours bien rendu compte du précieux concours que l'explication raisonnée des textes classiques, depuis Homère jusqu'à Hugo, pouvait apporter à la formation personnelle de l'esprit et du caractère ? Que l'expression y prête à cent observations intéressantes, rien de plus juste et de plus naturel ; mais qu'un maître capable n'y trouve que rarement, jamais peut-être, la matière d'une réflexion psychologique un peu profonde, voilà ce qu'on a de la peine à se représenter. Qu'il s'agisse de quelque trait éternel de la nature humaine, ou, au contraire, d'une manière de voir spéciale, d'un usage particulier caractéristique de telle ou telle période de la civilisation, dans l'un et l'autre cas la leçon est susceptible d'être aussi utile qu'agréable (2). Malgré ce que dit Fénelon de l'historien, il est permis, recommandé même, au professeur de lettres de moraliser souvent, à la seule condition de le faire avec esprit et à propos (3).

Les auteurs du nouveau plan d'études ont jugé utile d'inaugurer dans les classes de 4e et de 3e (divisions A et B) un ensemble de « récits et entretiens méthodiques propres à fortifier les sentiments favorables au développement moral (sincérité, courage, délicatesse, probité, bonté, etc.) et à faire comprendre la valeur des fins de

(1) Aussi l'antiquité désignait-elle volontiers nos études secondaires sous le nom de προπαίδεια. Un écrivain du dernier siècle avant notre ère, Nicolas de Damas, les comparait à un voyage où l'on s'arrête un peu plus, un peu moins, aux diverses stations avant de *philosopher* dans la maison paternelle.

(2) M. Fouillée *La Réforme de l'enseignement par la philosophie* ne se lasse pas de reprocher aux professeurs de l'enseignement classique d'avoir compromis et sacrifié de la façon la plus fâcheuse sa mission éducative, en tombant dans la manie de l'érudition.

(3) « La vérité, c'est que tout professeur doit être philosophe. Chacun à sa manière doit non seulement préparer de bons esprits, habitués à réfléchir, mais faire produire à son enseignement tout le fruit moral qu'il comporte. » H. MARION.

l'homme en société ». Mais quand on a eu la satisfaction de faire étudier à des enfants d'un heureux naturel les chefs-d'œuvre de l'antiquité classique et des temps modernes, quand on a vécu avec ses jeunes auditeurs dans la société des plus beaux génies dont s'honore l'esprit humain, en vérité l'innovation proposée paraît bien froide et bien superflue. Horace jugeait que la morale publique et privée s'apprenait infiniment mieux à l'école d'Homère qu'à celle de Chrysippe et de Crantor ; quand ce sont des intelligences de douze ou treize ans qui sont en cause, n'a-t-il pas doublement raison ?

Mais le résultat par excellence qu'il convient d'attendre de la classe de philosophie dans nos maisons libres, c'est de recruter chaque année à la défense religieuse et sociale de solides et vaillants auxiliaires. Pour cela ne craignons pas de mettre nos élèves en face des préjugés à combattre et des difficultés à vaincre, aujourd'hui surtout que le journal, le roman, la conférence populaire et la pièce de théâtre en multiplient de tout côté les échos. Lorsque sur le terrain de la controverse religieuse et des discussions sociales tant de questions inquiétantes ont surgi et surgissent encore tous les jours, aux privilégiés de l'intelligence et de la fortune s'impose le devoir pressant, impérieux de s'en instruire. Comment espérer triompher d'un adversaire dont on ignore la situation, les ressources, la stratégie, bien plus, avec lequel il semble qu'on ait d'avance renoncé à se mesurer ?

Et, sans doute, pareille initiation a ses écueils ; c'est affaire de mesure et de prudence : mais à quoi peuvent servir aujourd'hui des convictions « de serre chaude », des croyances exposées à s'altérer au plus léger souffle, à s'évanouir au premier choc ? Il nous faut des tempéraments robustes, habitués à la pleine terre, et dont la vigueur ne soit pas à la merci des moindres variations atmosphériques (1).

On a dit et répété bien des fois que ce qui empêche l'éducation reçue au collège chrétien de porter tous les fruits désirables, c'est que, dans ces milieux absolument choisis, rien ne révèle, rien ne fait soupçonner ce qu'on découvrira plus tard des opinions et des mœurs du monde incrédule. Les scandales, il sera toujours trop tôt pour le jeune homme d'en être le témoin ; mais les fausses théories, les appréciations injustes, les objections plus ou moins spécieuses, pourquoi les fuir comme si on en avait peur, au lieu de les aborder de

(1) Il me plaît de rappeler ici ce que disait naguère le nouveau recteur de la Sorbonne, M. Liard, dans une réception du Conseil académique : « On peut regretter les vies coulées doucement au charme des belles choses. Il faut affronter les courants sous peine d'être laissé au rivage comme une épave. »

front en leur opposant la réfutation nécessaire? Avec moins de timidité et plus d'intelligence des temps, on éviterait la tristesse de voir des jeunes gens qui passent pour instruits parler à l'aventure des systèmes les plus considérables et battre en retraite, déconcertés et réduits au silence, à la première rencontre avec des coryphées de la libre pensée. Souvenons-nous du mot toujours vrai de Bacon : « Un peu de philosophie éloigne de la foi : beaucoup y ramène. »

C. HUIT.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon. — Imp. de N.-D. de Montligeon.

B
2
R23
année 3

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY